अद्वैत–चूडामणि

लेखक
प्रा. चूडानाथ भट्टराय
सर्वदर्शनाचार्य
सदस्य,
नेपाल राजकीय प्रज्ञा–प्रतिष्ठान

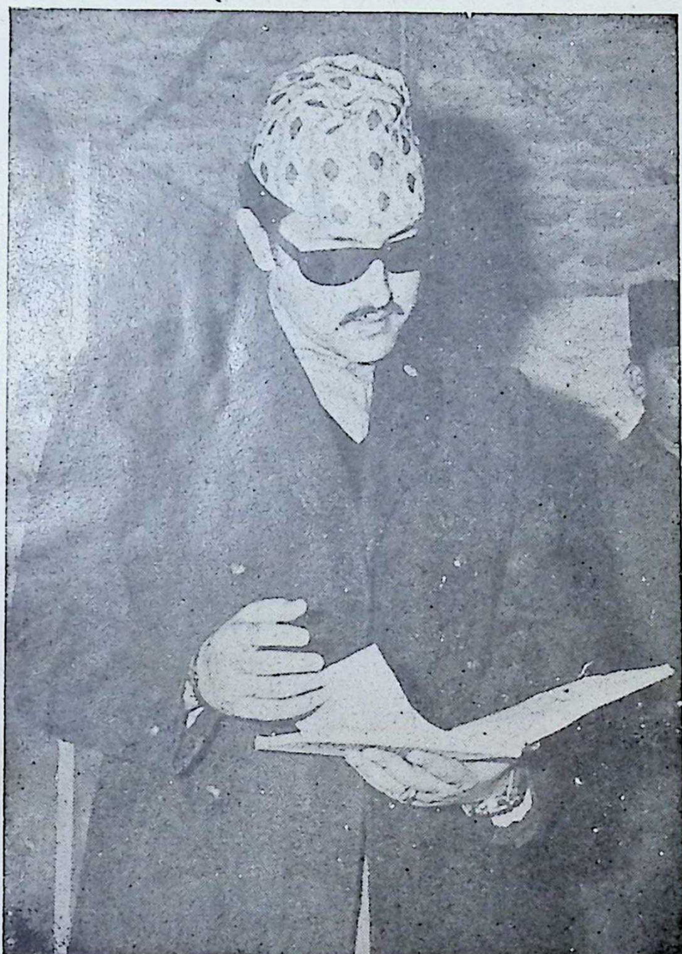
नेपाल राजकीय प्रज्ञा–प्रतिष्ठान

प्रकाशक:–
नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
कमलादी, काठमाडौं ।

प्रथम संस्करण– २०३१

मूल्य–

मुद्रक– मातृभूमि प्रेस, घण्टाघर, काठमाडौं ।



श्री ५ महाराजाधिराज वीरेन्द्रवीरविक्रम शाहदेव



२०१४ साल आषाढ ९ गतेका दिन स्थापना भएको नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान सो समयदेखि नै साहित्य, संस्कृति, कला आदिको क्षेत्रमा कार्य गर्दै आएको छ। यसका जन्मदाता स्वनामधन्य स्वर्गीय श्री ५ महेन्द्रबाट हुकुम भएअनुसार यसको मूल उद्देश्य —"देशको मौलिक परम्परालाई युगानुकूल बाटोमा अग्रसर गराउनु"— नै हो।

राष्ट्रनायक श्री ५ महाराजाधिराज वीरेन्द्रवीरविक्रम शाहदेवका कृपापूर्ण संरक्षकत्वमा नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले २०३१ साल, वैशाख १ गतेदेखि नवीन व्यवस्थाअनुसार कार्य गर्न प्रारंभ गरेको छ। यसअनुसार प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको उद्देश्य तथा कार्यक्रम अधिक व्यापक तथा गंभीर तुल्याइएको छ।

विविध विषयका आधिकारिक सृजनात्मक ग्रन्थको प्रकाशन, अनुसन्धानात्मक कार्य, नेपाली संस्कृतिका आधारभूत कुराहरूको खोजी तथा साहित्य, संगीत औ कलाका क्षेत्रमा राष्ट्रियताको विकास हुने कार्यको संचालनद्वारा यसले प्रगतिशील नेपाली राष्ट्रसुहाउँदो कार्य द्रुतता औ गंभीरताका साथ गर्ने चेष्टा गर्नेछ।

देश-देशान्तरमा नेपाली राष्ट्रको गौरव तथा प्रगतिशीलताको सौरभ फिँजाउन प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले सबैको सहयोग पाउने आशा गरेको छ।

सूर्यविक्रम ज्ञवाली
कुलपति
नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

वैशाख, २०३१ साल

मन्तव्य

दर्शनको विषय लिएर नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका सदस्य श्री चूडानाथ भट्टरायले लेख्नुभएको यो पाँचौं पुस्तक प्रज्ञा–प्रतिष्ठानबाट प्रकाशित हुँदै छ। प्रस्तुत पुस्तक 'अद्वैत-चूडामणि'मा विद्वान् लेखकले विद्वत्तापूर्ण तथा शास्त्रीय ढंगले व्याख्या गरी अद्वैत-सिद्धान्त प्रतिपादन गर्नुभएको छ। नेपाली भाषा, साहित्य, कला, संस्कृति, ज्ञान विज्ञानका क्षेत्रमा यस्ता ग्रन्थहरूको जति सिर्जना हुन सक्यो उति नेपालको वाङ्मय धनी हुनेछ भन्ने हामीलाई लाग्दछ। यसैले दर्शनका विद्वान्हरूबाट यस पुस्तकको अवश्य स्वागत हुनेछ भन्ने कुरामा हामी विश्वस्त छौं।

६–५–२०३१ | लैनसिंह बाङ्गदेल
प्रज्ञा-भवन | उप-कुलपति
कमलादी, काठमाडौं | नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

भूमिका

अद्वैतवादका विषयमा म जस्तो अनुभवहीन प्रपञ्चरत व्यक्तिले केही लेख्नु या भन्नु पनि त्यति उपयुक्त होइन भन्ने ठानेको छु। जानी–बुझीकन पनि यो दुःसाहस जुन गरें, यसमा धेरै कारण छन्। नेपालीमा सबै दर्शन अनुवाद गर्ने स्वीकृत योजनामा म नै आयोजक भएँ र बैठकले मलाई नै यो कार्य गर्ने निर्देशन दियो। अनि तदनुरूप चार दर्शनमा पुस्तक लेखिसकेपछि यसलाई प्रारम्भ गरें। यो वेला आफ्नो शिरमा धेरै कार्यभार आइपरे। तर, केही समय निकालेर विहान पाठ-पूजापछि यो लेख्ता जीवनमा अभूतपूर्व आनन्द एक क्षण भए पनि प्राप्त भयो। त्यति क्षण भए पनि विषयवासनाबाट म मुक्त भएको मलाई अनुभव छ–

यसलाई लेख्ता मलाई धेरै दिन कुन रूपले प्रस्तुत गर्ने भन्ने लागिरहेन। वेदान्तका बारेमा संघ संस्था छन्, प्रवचन हुन्छन्, थरी-थरीका पुस्तक पनि लेखिएका छन्। जस्तो न्यायवैशेषिकमा यहाँका जनताले कुरा बुझ्न गाह्रो मान्छ वेदान्तमा त्यो स्थिति छैन। वेदान्तको प्रचार प्रसार निकै नै भएको पाइन्छ। कुराकानी गर्दा आफ्नो नाउँसम्म लेखन नसक्ने आइमाई पनि कस्सिएर बहस गर्न अघि सर्दछन्। उनीहरूको मुखारविन्दबाट पनि-

"ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः" भन्ने सूक्ति स्वतः फुट्छ।

यस किसिमबाट गुज्रेको समाजमा एक आधारभूत ग्रन्थको ठूलो आवश्यकता मैले अनुभव गरें। वेदान्तमा कति प्रमाण छन्, प्रमेयहरू कुन हुन, इत्यादि

कुरा पनि पाठकहरूले जान्नुपर्ने झैं लाग्यो। अनि पाठ्यक्रममा रहेको साह्रै कसिएको छोटो पुस्तक यस बारेमा 'वेदान्त-परिभाषा'लाई ठानें। त्यसैको क्रम-लाई त्यसैको भूमिकामा नेपाली भाषामा ल्याउनु मैले ठीक ठानें। मन इन्द्रिय होइन भन्ने कुरो यसैमा पाइन्छ धेरै यस्ता दार्शनिक विषय यसमा समाविष्ट छन् जुन ठूलठूला ग्रन्थ पढ्दा पनि पाइँदैनन्।

अनि यसका धेरै टीका पढें आफूलाई दृढता आएपछि अनि लेख्न थालें। उपयुक्त लागेका कुरा टीकाबाटै पनि सोझै सारेको छु। तर यसो गर्दा पनि यो ठ्याम्मै अनुवादकै रूपमा भने छैन। पहिले उठान गर्दा जगद्गुरु शंकराचार्य-को चतु सूत्रीको भाष्यको अनुरूप व्याख्या गरिएको छ। अनि त्यसले नभ्याउने प्रमाणादिको निर्धारण गरिएको छ। आदि र अन्त पछि गएर जोडिन पुगेका छन् यो बढी उपयोगी सिद्ध होस् भनेर पुनरुक्ति नठानी जानी–बुझीकनै गरि-एको छ।

भामती, विवरण, चित्सुखी, अद्वैतसिद्धि, खण्डनखण्डखाद्य आदि ग्रन्थको आधार लिएर यो लेखिएन। किनभने त्यसो गर्दा प्रवेश पाउने त्यस विषयका विद्यार्थीलाई ग्रन्थकै मोटामोटी कुरा अवगत भएको हुँदैन। अनि शास्त्रार्थ शुरू गर्नु अलि सुहाउने कुरा भएन झैं लाग्यो र विषयप्रवेश सम्म गर्ने यो प्रवेश-द्वार बनोस् भन्ने लाग्यो। यसरी कनीकुथी यो ग्रन्थ तयार पारिएको छ।

योभन्दा अगाडि यही पाराको पुस्तक नेपाली भाषामा भएझैं लागेन। यस-ले स्नातकस्तरका छात्रहरूलाई शास्त्रप्रवेश गर्न ठूलो नै सहायता दिनेछ भन्ने ठानेको छु। यो राम्ररी पढेमा कथावाचक पण्डितहरूलाई पनि वेदान्तविषय सुगम भई आफ्नो व्याख्यानमालामा सिद्धान्तविपरीत गफ छाट्न पर्नेछैन। अनुभवद्वारा ब्रह्मसाक्षात्कार गरेकालाई त यो पचेटोमा पर्नेपर्दैन भन्ने लाग्छ।

यसमा अर्कैका कुरा छन्। उपनिषद्का सिद्धान्त छन्। विद्वान्का प्रक-रण समाविष्ट छन्। टीका टिप्पणीका व्याख्यान छन्। मेरो भन्नु यहाँ केवल राष्ट्रभाषा छ, त्यो पनि दर्शनको जटिलताले दुर्बोध भएको। त्यसो हुँदा के

लेख्यो यो त फलानो ठाममा छ भनी कसैले पूर्वाग्रह गरेर भनिरहनुपर्दैन । यो अद्वैतवादमा आएर राग द्वेषलाई म अखडा जमाउन दिन्नँ । "नेति नेति" भन्न सकौं यस सन्दर्भमा मेरो भन्नु यति छ ।

– लेखक ।

समर्पण

परब्रह्ममा लीन हुनुभएकी
मेरी मातामही श्री हेमकुमारीदेवी
तथा
मेरी परमपूज्या गुरुस्वरूपिणी सच्चिदानन्दरूपिणी
ठूली आमा
ढक्कामञ्जरीदेवीको
पवित्र सम्झनामा यो तुच्छ कृति
समर्पित छ

विषयानुक्रमणिका

अद्वैत-चूडामणि

ब्रह्मजिज्ञासा

अद्वैत वेदान्त, उपनिषद्को आधारभूत सिद्धान्त भए पनि यसलाई अकाट्य प्रमाणद्वारा प्रस्तुत श्री जगद्गुरु शंकाराचार्यबाट भएको हो । अद्वैतसिद्धि गर्न यसले अध्यासमानी जुन प्रक्रिया अपनाएको छ र अनिर्वचनीय ख्यातिद्वारा मोक्षको परमानन्दस्वरूप प्रतिपादन गरेको छ त्यो यसको आफ्नो मौलिक रूप हो । ब्रह्मको स्वरूपलक्षण गर्दा "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" भनी उपनिषद्ले जुन कुरा भन्यो त्यही मान्यतालाई लिएर "तत्त्वमसि" महावाक्यले "अहं ब्रह्मास्मि" "अयमात्मा ब्रह्म" जस्ता सिद्धान्तलाई समर्थन गर्दछ । "अयमात्मा ब्रह्म" यसले फेरि "इदं सर्वं यदयमात्मा" भन्ने वेदवाक्यबाट अद्वैतवादलाई पूर्ण समर्थन प्राप्त हुन्छ ।

साह्रै नौलो कुरा अद्वैतवेदान्तले भनेको छ । अरू मोक्षमा दुःखहानि मान्दछन् भने यो चाहिं आनन्दप्राप्ति मान्दछ । यहाँ दुःखान्तवाद छैन, सुखवाद छ । "यो वै भूमा तत् सुखम्" भन्दछ । जगत् र जीवमा जड र चेतनको रूप अरूले साधारण दृष्टिले विचारेका छन् भने यो आत्मा बाहेक जड छैन, जगत् मायाकल्पित अविद्यामा अध्यास भएको मान्दछ । यसरी मूल सिद्धान्तमा यत्किंचित् मतभेद भएर पनि पारमार्थिक अवस्थाका कुरा व्यावहारिक अवस्थामा हुँदैनन् र व्यवहारकालमा, भाष्यकार श्री शङ्कराचार्य भन्दछन्, "पश्वादिभिश्चाविशेषात्" पशुहरूसँग केही फरक छैन आहार निद्रा भय आदि कुरामा ज्ञानीको पनि । ज्ञानीलाई पनि खानुपर्छ, सुत्नु पनि पर्छ । यी त भए माथिल्ला तहका कुरा तर यत्रो ब्रह्माण्ड छँदै छैन, यी अनन्तकोटि ब्रह्माण्ड वास्तवमा होइनन्, हामीलाई भान मात्र भएका हुन् भनिदिएर मात्र पनि हुँदैन । पत्यार नपरी लैलैमा लागेर होहल्ला गरेर मात्र पनि हुँदैन । यो आत्मवाद सुन्ने मानिस पनि धेरै पाइँदैनन् सुनेर बुझ्ने व्यक्ति पनि धेरै छैनन् । यो गुनासो आजको होइन, उही उपनिषद्कालकै हो । "श्रवणायापि बहुभिर्यो न लभ्यः शृण्वन्तोऽपि बहवो

यं न विद्ु:" भनी भनिएको पाइन्छ ।

जड़ जगत् केही छैन सबै चैतन्यमय आत्मा मात्र हो भनेर ब्रह्मलाई सत् चित् आनन्द स्वरूप मानी त्यही ब्रह्म तिमी हौ भनी प्रतिप्रादन गरी म नै ब्रह्म हुँ यो आत्मा नै ब्रह्म हो भनी आत्माको अतिशय महत्त्व स्थापना गर्ने यस दर्शनको अगाडि सारा अरू दर्शन फितला परेका छन् । "ईशावास्यमिदं सर्वम्" यही यसको प्रतिपाद्य विषय छ र ब्रह्मको विवर्त मात्र मानी अध्यासले मिथ्या भ्रम भएको मान्दछ ।

डोरीमा सर्पको भान भएर हुने भयकम्पादि यो सर्परहित छ डोरी पो रहेछ भनेर ज्ञान भएपछि हट्तछ । भ्रमलाई र मिथ्या ज्ञानलाई कर्मले नाश गर्न सक्तैन ज्ञानैले नै त्यो नासिन्छ । डोरीको सर्प लट्ठी ठटाएर हट्तैन र यो डोरी रहेछ भन्ने ज्ञानबाटै मात्र हट्तछ । त्यसैले अज्ञानको नाश गर्न कर्म साधन हुँदैन भन्ने अद्वैतवादीको मत छ । यस सिद्धान्तको जिज्ञासाको बारेमा हामीलाई त्यति आवश्यकता छ कि छैन पहिले त्यसतर्फ विचारौं ।

संदेह नभएको कुरो जस्तै उज्यालोमा टड्कारै देखिने घट कसैको जिज्ञास्य हुँदैन । त्यस्तै विनामतलवको कुरो पनि विद्वान्ले त्यति खायस राखेको देखिदैन । जस्तै भेडाको आङमा कति रौं छन् भनी कोही गिन्ती गर्दैन । आत्मालाई ब्रह्म भनेर मानेपछि आकीट ब्रह्मासम्म यो देह इन्द्रिय मन बुद्धि विषयभन्दा बेग्लै 'म' भन्ने (आत्मा छ भन्ने) कुरो असन्दिग्ध, प्रत्यक्ष अनुभवसिद्ध हुँदा जिज्ञासा गर्नुपर्ला जस्तो लाग्दैन । कोही पनि सन्देह गर्दैन म छ या छैन हुँ भनेर अथवा छैन रहेछु म भन्न पनि सक्तैन ।

म दुब्लाएँ, अब म मोटाएछु, म त्यहाँ जान्छु इत्यादि प्रयोगमा व्यवहार गरिने 'म' देहलाई देखाई देहसँग सम्बन्ध जोडेकोले 'अहं' पदवाच्य देह नै हो भनूँ भने पनि यो मिल्ला जस्तो लाग्दैन । बाल्यकालमा बाबुको काखमा बस्ने म बूढो हुँदा नातिलाई काखमा लिएको सुखको अनुभव गर्छु भन्ने प्रतिसन्धान यसो भए हुन जाँदैन । बालो र बूढो शरीरको प्रत्यभिज्ञान हुने एकत्व कायम गर्ने बाटो देखिदैन । मालामा प्रत्येक पुष्पलाई अनुस्यूत गर्ने सूत्रको अस्तित्व फूलहरूको भन्दा बेग्लै छ । स्वप्नान्तमा दिव्य शरीरभेदलाई लिएर तदुचित भोग भोगी ब्यूँझँदा मनुष्यशरीरमा आफूलाई पाएर म देवता होइन रहेछु मान्छे पो

रहेछु भन्ठान्दछ । यसले गर्दा शरीरमा देवता र मान्छे भए पनि दुवैमा रहेको 'म' चाहिं एउटै भएको हुँदा शरीर बदलिंदा पनि अनुस्यूत भएर रहने देखियो । अहंकारको आलम्बन देह, यसै हुँदा मान्न सकिन्न ।

इन्द्रियभेदमा पनि मैले देखें त्यही म छुन्छु भने प्रत्यभिज्ञा हुन्छ । अघिको र पछिको देख्ने र छुने एउटै व्यक्ति भएमा मात्र त्यसप्रतिको अभिज्ञा अर्थात् ज्ञान हुन्छ भन्ने कुरो रहन्छ । यदि इन्द्रिय नै अहंको आलम्बन भए देख्ने इन्द्रिय चक्षु र स्पर्श गर्ने त्वगिन्द्रियमा एकत्वसम्बन्ध कायम गर्ने अहं चक्षुकै या त्वक्कै भन्न सकिन्न त्यसैले इन्द्रिय अहंको आलम्बन होइन भन्नुपर्छ ।

मन बुद्धि करण हुन् । अहम् चाहिं कर्ता हुन्छ कर्ता भएको अहम्लाई करण भएका मन र बुद्धि बनाएर कर्ताको स्वरूप बोध हुने अहम्को प्रत्याख्यान गर्नु पनि त्यति उपयुक्त हुँदैन । जुनमाथि देह इन्द्रिय र मनमा एकत्व कायम गरी म दुब्लो छु, म अन्धो छु, म ठान्छु भनी शरीरमा रहने कृशत्व, इन्द्रियमा रहने अन्धत्व र मनमा रहने संकल्प आत्मासँग अभेद (अर्थात् समान आश्रयमा रहने पन) कायम गर्छ । औपचारिक प्रयोग हुन् ती । मेच कराउँछ भनेर प्रयोग गरिंदा मेचमा बस्ने मान्छे कराउँछ भन्नै बुझनुपर्छ । इदम् भनिने देह इन्द्रिय मन बुद्धि विषयदेखि अलग्ग भएको अति निश्चित अहम् भन्ने अनुभवगम्य आत्मा, संशयको अभाव भएको हुँदा जिज्ञासा गर्नुपर्ने देखिंदैन ।

फेरि आत्मा जान्नुपर्ने प्रयोजन पनि छैन । संसार-निवृत्ति मुक्ति नै यहाँ आत्मज्ञानको प्रयोजन भनी विवक्षा गरिएको हो । आत्माको यथार्थ अनुभव नहुनाले नै संसार भएको हुँदा आत्माको याथार्थ्यज्ञानले निवृत्त हुन्छ भनिन्छ । यसो हो भने, यो अनादि संसार अनादि भएको आत्मयाथात्म्यज्ञानका साथै पछि लागेर आएको छ भने कसरी हट्तछ त । परस्परमा विरोध पनि देखिंदैन । आत्माको यथार्थानुभव हुँदैन भन्न सकिन्छ र । अहम् (म) भन्ने अनुभवका अतिरिक्त, अर्को आत्माको जस्ताको तस्तै ज्ञान भन्ने कुरो छैन । अहम् (म) भन्ने अनुभव समर्थित आत्मा सबै जनाले जाने- बुझेकै छन् । यसलाई लाखौं कोशिश गरे पनि एक थोकको अर्को थोक पार्न शास्त्रले सक्ने होइन । अनुभवको विरोध गर्ने सामर्थ्य कसैमा पनि रहँदैन । सारा शास्त्र भेला भएर कम्मर कसी बहस गर्न अघि सरे पनि घट पट हुँदैन र पटलाई घट बनाउन सक्तैन । त्यसो हुँदा आत्म-

ज्ञान अप्रयोजन हुन्छ ।

अर्थात् जिज्ञास्य हुनामा कारण दुई हुन् – सन्दिग्धत्व र प्रयोजनवत्त्व । आत्मा न संदेहयुक्त छ न त त्यसलाई जानेर कुनै प्रयोजन नै पूरा हुन्छ । यसो भएकोले यसबारेको शास्त्रको चर्चा पनि कति उपयुक्त छ यो सोच्ने कुरो हो । यस शङ्कामा यसो भनिएको छ ।

तँ र म जस्तै अत्यन्त फरक भएका प्रकाश र अन्धकार जस्तै विरुद्ध स्वभाव भएका विषय र विषयी छन् । चित् स्वभाव आत्मा विषयी र जड स्वभाव भएका देह इन्द्रिय मन बुद्धि विषयहरू विषय हुन्छन् । एउटामा अर्काको धर्म पनि यसउसबे नै फरक रहन जान्छन् । चैतन्य आत्माको जड वस्तुसँग बसरी तादात्म्य रहन सक्तैन । धर्मीको तादात्म्य नरहे धर्मको रहन्छ त भन्न पनि सकिन्न । हुनत हामी भन्छौं जपाकुसुमको र स्फटिकको तादात्म्य नभए पनि दुवै अलग अलग रहे पनि जपाकुसुमको रातोपना स्फटिकमा चढेर रातो देखिन्छ । यस्तो शङ्का उठ्न सक्तछ । त्यसमा वेदान्तको यो जवाफ छ रूपवाला द्रव्य अति स्वच्छ भएकोले रूपवान् द्रव्यान्तरको पृथक् ग्रहण गर्दा गर्दै पनि त्यसको छाया प्रतिस्फलन पर्न जान्छ र भेदाग्रह गरी रक्त स्फटिक भनिन्छ । यही मिथ्या ज्ञान नै अध्यास हो । यही विवेकाग्रहले नै हामीलाई यो शास्त्रको आवश्यकता पर्न गएको छ । अस्मत् प्रत्ययले बुझाइने (अर्थात् म भनी जानिने) विषयी (आत्मा) चित्स्वरूपमा युष्मत् प्रत्ययले बुझाइने (अर्थात् तँ भनी जानिने) अत्यन्त विरुद्ध विषय जड स्वरूपको र त्यसका धर्मको समेत अध्यास हुन्छ । त्यसको उल्टो विषयी र त्यसको धर्मको पनि बिषयमा अध्यास हुन्छ ।

यो लोकको व्यवहार, परस्परको धर्म एउटामा अर्को अध्यास गरी केलाएर छुट्याउन नसकी पनि हुन्छ । असत्य र सत्य छ्यासमिस गराएर हामीले म यो पनि भनी विषयवस्तुमा आत्माको तादात्म्य र मेरो यो भनी विषयसँग आत्माको भेद पनि गरेर यस्तो छ्यासमिसे दुनियाँको चालचलन मामूली ढङ्गबाट नै साधारणतया चलिरहेको छ । लोकको यो व्यवहार विवेकपूर्वक हुन नगएको कारण हामीले अध्यासलाई मान्यौं । अब त्यसैले वेदान्तले अध्यासको व्याख्या गरी सम्झाउनुपर्ने प्रथम कर्तव्य हुन गयो र प्रश्न खडा भयो अध्यास भनेको के ?

अध्यास

अद्वैतवादको बाटोमा हिड्नेले अध्यासको परिभाषा गर्दा श्री जगद्गुरु शङ्करकै वाक्य यहाँ उद्धृत गर्नु उपयुक्त ठहरिन्छ– "स्मृतिरूपः परत्रपूर्वदृष्टावभासः ।" यसको अर्थ हुन्छ अवमतो भासः अवभासः अर्थात् अर्को ज्ञानले वेठीक ठहरिने भान एतावता मिथ्या ज्ञानलाई हामीले अवभास भन्यौं । पूर्वदृष्टको अवभास, पहिले देखेको मात्रको भान परत्रमा अर्को वस्तुमा गर्नु त्यो पनि स्मृतिरूपमा अर्थात् असंनिहित विषय भई सम्झनाको भरमा गर्नु भन्ने पदार्थको विश्लेषणबाट आउने अर्थ भयो । यसको पूरा अर्थ अब यस्तो हुने भो । संनिहित विषयमा पहिले देखेको सम्झनाको भरमा अर्कै वस्तुमा झूठो ज्ञान गर्नु हो अध्यास ।

यसलाई उदाहरणद्वारा स्पष्ट पार्दा बढ्ता बोध गराउन सकिन्छ । हामीले सिपीमा चाँदीको ज्ञान गर्न पुग्यौं भने, त्यहाँ अध्यास हुन्छ । निकै टाढा सिपी चाँदी झैं चम्केर देखा परेको छ । त्यहाँ पहिले देखेको चाँदीको चाकचक्य त्यस सिपीमा भान परी चाँदीदेखि फरक सिपी असन्निहित विषयमा सम्झनाको भरमा यो चाँदी भनेर भान पर्नु र सिपी हात परेपछि अघि चाँदी भनेर ठानेको गल्ती स्वयंले अनुभव गर्नु यही हो अध्यास । त्यहाँ सिपीमा देखिएको चाँदी चाहिं अनिर्वचनीय ख्यातिद्वारा भान भएको हो ।

यसरी नै पीत शङ्खमा पनि यो लक्षण घटाउन सकिन्छ । नयनदोषले शङ्खको श्वेतत्व हटेर सुर्वणपिण्डको पीतत्व अघि देखेको शङ्खमा आरोप गरी पीत शङ्ख भन्छ यसरी तीतो गुड पनि भन्दिन्छ मान्छे, जिब्रो तीतो दोषले युक्त भएमा । ऐनामा चक्षुरश्मि पर्दा सूर्यकिरणले प्रतिस्फलन गराएर फर्काइदिंदा मुखसँग संयुक्त भई मुख ग्रहण गर्दा दोषवशले आफ्नो मुख ऐनामा भित्र परेको भन्ठान्छ । यसरी प्रतिबिम्बविभ्रम पनि लक्षित हुन्छ ।

यसो भनेको हुनु पर्छ– प्रकाशमान हुँदैमा वस्तुको सत्व स्वीकार्नु हुँदैन । देह इन्द्रियहरू प्रकाशमान छन् भनेर यिनको स्वत्व स्वीकार्य हुँदैन । डोरीमा सर्प पनि देखिन्छ । सिपीमा चाँदी पनि प्रकाशमान हुन्छ । स्फटिक पनि रातो गुणले युक्त भएको देखिन्छ । मरुभूमिमा किरणको करामतले ठूलो नदी बहेको भान हुन्छ । यस्तो देखे-सुनेकोले यी अनुभवलाई निस्तत्त्वमा भएको भन्न पनि मिलेन । अत्यन्त असत् भनिएको प्रपञ्च अनुभवगम्य छ । यसलाई केले प्रकाश गरेको

हो त भन्दा हामी वेदान्ती असत् पदार्थको प्रकाशन-शक्ति नै अविद्याले अनृत अनिर्वाच्य यो सारा प्रपञ्चलाई चिदात्मामा अध्यास गराएर भान गराउँदछ। यसरी देह इन्द्रिय विषय प्रपञ्च अनिर्वाच्य भए। तत्त्वज्ञान भई यी चिदात्मामा अध्यास भएका हुन् भन्ने बोध हुँदासाथ सिपीको चाँदी बाध भएझैं यी प्रपञ्च पनि बाधित हुन्छन्। अनिर्वचनीय यो अध्यास सर्वसम्मत छ।

यसमा धेरैले आ-आफ्ना बारेका धारणा बनाई व्यवस्था मिलाएका छन्। ती शास्त्र पढ्दा माथिल्लो तहमा बुझनको लागि यहाँ उद्धृत गरिएको छैन। जो-सुकैको मतमा पनि मिथ्याज्ञान हुँदा एक थोकमा अर्कोपनको कल्पना हुन्छ भन्ने कुरामा दुई मत छैन। अन्यमा अन्य धर्मको अध्यास वास्तवमा अनिर्वचनीय नै मान्नुपर्छ।

'ख्यातिवाद' विभिन्न दर्शनले आफ्ना आफ्ना प्रक्रियाअनुसार मानेका छन्। प्रसंग परेमा र आवश्यकतानुसार यहाँ पनि भनिने नै छन्। तर हामी अनिर्वचनीय ख्याति मान्दछौं। अर्थात् जुन ज्ञानलाई यसरी भएको हो भनी वचन द्वारा व्यक्त गर्न सकिन्न यो अनृतता (झूठोपन) शास्त्रसंमत र शास्त्रीय कुरो मात्र पनि होइन। यसलाई लोकले पनि मानेको पाइन्छ र नै सिपी चाँदी झैं टल्कन्छ, एउटा चन्द्रमा पनि दुइटा झैं देखिन्छ भन्ने कुरा दुनियाँले गरेको सुनिन्छ।

यही कुराले अर्को शङ्का यहाँ उब्जिन्छ। त्यो के भने– अध्यास हुनुअगाडि केही विषय चाहिंदो रहेछ र त्यहाँ एक धर्मको अर्कोमा आरोप हुँदो रहेछ। सिपी अगाडि छ र नै त्यस सिपीको टलक चाँदीको जस्तो भएर सिपीमा चाँदीको मिथ्या-ज्ञान भो। अगाडिको द्रव्य नै नभए चाँदीको या त्यसको टलकको आरोप नै हुँदैन। आत्मा विषय भएकोले विषय र त्यसको धर्मको आरोप कसरी हुन सक्ला र। सबै अगाडि रहेको विषयमा नै विषयान्तरको अध्यास गर्छन्। भनेको के हुनु-पर्छ भने, जुन पराधीन प्रकाश छन् र अंश भएका छन् तिनको सामान्य भाग-लाई ग्रहण गरी कारणदोषले विशेष ग्रहण गर्न नसकी एक थोकको अर्को थोक भन्ठानिन्छ। आत्मा त प्रत्येकको स्वप्रकाश छ, यो पराधीन प्रकाश नभएकोले स्वज्ञानमा कुनै कारणको वास्ता पनि राख्दैन, जसले गर्दा त्यसका आश्रयका दोष-ले दूषित होस्। फेरि आत्मा घटपट झैं अंश भएको होइन। कुनै अंशको ग्रहण भो कुनै अंशको ग्रहण भएन भन्न पनि मिल्दैन। त्यसउसले तिमीले ब्रह्मको लक्षण

गर्दा 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' भन्यौ र आत्मालाई ब्रह्म भनी 'अयमात्मा ब्रह्म' भनेर किटान गऱ्यौ । यसरी स्वयंप्रकाश आत्मा भनेर जगत्लाई मिथ्या ठान्ने तिम्रा पक्षमा अध्यास हुनै सक्तैन । अस्मत् प्रत्ययको विषय भएको चिदात्मा छँदैछ नि किन अध्यास हुन सक्तैन भनौला ! चिदात्माको विषयत्व स्वीकार भएमा आत्मादेखि अर्को विषयी हुनुपर्नेछ । त्यसो भएमा जो विषयी त्यो नै चिदात्मा मान्ने बाध्यता आउँछ । त्यसो भएपछि तँ भन्ने अर्को विषय मान्नुपर्नेछ । आत्मा चिद् मात्र नभएर जडको अंश समेत भएको हुन जाला । यसउसले अनात्मत्वप्रसंगद्वारा हुने अनवस्थालाई हटाउन आत्मामा युष्मत् प्रत्यय हटाएर अविषयत्व स्वीकार्नुपर्छ । सो स्वीकारेमा अध्यास हुँदैन ।

यसको प्रत्युत्तरमा भनिन्छ– साँच्चै प्रति आत्मा स्वयंप्रकाशवाला भएकोले अविषय र अनंश हो । तथापि, अनिर्वचनीय अनादि अविद्याले परिकल्पित बुद्धि, मन सूक्ष्म र स्थूल शरीर इन्द्रियादिले वास्तवमा नटुक्रयाइने हो त पनि अवच्छिन्न झैं, अभिन्न छ तापनि भिन्न झैं अकर्ता भएर पनि कर्ता झैं, अभोक्ता भए पनि भोक्ता झैं अविषय हो तापनि अस्मत् प्रत्ययले विषय झैं जीवत्वमा प्राप्त भएर भान हुन्छ । जस्तै घटपट आदिले छेकिएको आकाश व्यापक भएर पनि भिन्न झैं र अनेक धर्म भएको झैं भान हुन्छ । चित् स्वरूप आत्माको चिद् अंशको ग्रहण गरेपछि ग्रहण गर्न बाँकी केही रहँदैन । फेरि आनन्द, नित्यत्व, विभुत्वादि आत्माको स्वभाव चिद् रूपबाट वास्तवमा फरक पनि छैनन् । आत्माको बुद्धयादि भेद वास्तविक पनि होइनन् । अर्थात् छोटकरीमा भन्न खोजेको के भने आत्माको चिद् रूप ग्रहण भएपछि सबै त्यसैभित्र पर्छन् र ती पनि ग्रहण हुन्छन् । बुद्धयादि भेद अनिर्वाच्य भएको छ किनभने बुद्धयादि सबै अनिर्वचनीय छन् । त्यसै हुँदा स्वयंप्रकाश अनवच्छिन्न चिदात्माको बुद्धयादि भेद छुटयाउन नसक्ता त्यसैको अध्यासले जीव भावमा प्राप्त हुनुपर्छ । तस्यको कर्ता भोक्ता भएको चिदात्मा अहं प्रत्ययले प्रकाशमान हुन्छ उदासीन आत्माको क्रियाशक्ति या भोगशक्ति संभव हुँदैन । जुन बुद्धयादि कार्यकारणसंघातको क्रियाभोगशक्ति हुन्छ त्यसको चैतन्य छैन । त्यसो हुँदा चिदात्मा नै कार्यकारणसंघातले गाँठो परेर क्रिया-भोगशक्ति प्राप्त गरी स्वयंप्रकाश छ तापनि बुद्धयादि विषयको संमिश्रणबाट कुनै हिसाबले अस्मत् प्रत्ययको विषय बनी अहंकारको आश्रयले जीव भन्ने, जन्तु भन्ने र क्षेत्रज्ञ भन्ने गरिन्छ । वास्तवमा जीव चिदात्मादेखि वेग्लै होइन । स्वयंप्रकाश चिदात्मस्वरूप जीव म मेरो इत्यादि ज्ञानद्वारा कर्ता भोक्ता

बनी व्यवहार योग्य हुन्छ। यसलाई व्यवहारयोग्य पार्ने अहं प्रत्ययकै आलम्बन रहेछ। जीव स्वयंप्रकाश भएकोले अविषय हो तापनि औपाधिक रूपले विषय हुन्छ। यहाँ अध्यास भएपछि विषयत्व हुने भो, विषयत्व भएपछि अध्यास हुन जाने भो, यो त अन्योन्याश्रय दोष पर्ने भो नि भनी शङ्का गर्नुपर्दैन, यो बीजांकुर झैं अनादित्व यसमा स्वीकारिएको छ।

जीवलाई अस्मत् प्रत्ययले व्यवहार गरिएको प्रत्यक्ष छ र प्रत्यक् आत्माले जाने-बुझेकै कुरो छ। त्यसो हुँदा अविषय मात्रै छ भनेर भन्न सकिँदैन । त्यसैले यहाँ अध्यास हुन सक्छ र यो विषय र अध्यासको परम्परा अनादि छ यत्ति हो छोटकरीमा बुझिने कुरो ।

सिपी अगाडि भएकोले चाँदीको अध्यास भएको देखी अगाडि विषय भएमा नै विषयान्तर अध्यास गर्नुपर्छ भन्ने नियम नै भने बनाउनु हुँदैन। आकाश सद् द्रव्य हो, त्यो नीरूप छ बाह्येन्द्रियप्रत्यक्ष हुँदैन, मानसप्रत्यक्ष पनि भन्न सकिन्न, असाह्य भएको मन बाह्य जगत्मा प्रवृत्त हुन सक्तैन। त्यसो हुँदा आकाश कुनै हालतमा पनि प्रत्यक्ष भएन। त्यस अप्रत्यक्ष आकाशमा अविवेकी साधारण जन नीलो आकाश, धमिलो आकाश, उच्छ्चाइलो आकाश भनेर कुनै वेला श्यामता पृथ्वीको कहिले उज्ज्वलता तेजको गुण आरोप गर्दछन्। आकाश अप्रत्यक्षमा वाल बुद्धि भएकोले मलिनत्व अध्यास गरेको देखिंदा पुरोवर्ती विषयमा नै अध्यास विषयान्तरको गर्ने कुरो देखिदैन । यसले प्रत्येक् आत्मामा अनात्माको अध्यास हुँदा विरोध गर्ने कुरा रहँदैन।

यस्तो लक्षण भएको अध्यासलाई नै अविद्या भनिन्छ। त्यसलाई केलाएर वस्तुस्वरूप निर्धारण गर्नु विद्या कहिन्छ। सबै अनर्थको बीज नै अविद्या हो। त्यसकै उच्छेद गर्न वेदान्त प्रवृत्त हुन्छ। शुक्तिरजतको मिथ्याज्ञानले होइन, प्रत्येक् आत्मामा आनात्माध्यासले नै सर्वनाश हुने हुँदा वेदान्तले त्यसैलाई अविद्या भनेको छ। त्यसलाई हटाउने विवेकज्ञान नै हाम्रो यहाँ विद्या शब्दले व्यवहृत हुन्छ ।

विद्याद्वारा विवेकज्ञान भएपछि अध्यास र त्यसबाट हुने दोष या गुणको एक टुक्राले पनि त्यस चिदात्मालाई छुन सक्तैन । अनादि अनन्त वासना पनि ज्ञानोदय भएपछि बिलाउँछन् बुद्धिको स्वभाव नै सत् पक्षपाती छ।

अविद्या नामक अध्यासलाई नै अघि सारेर सबै लौकिक वैदिक प्रमाण प्रमेय व्यवहार प्रवृत्त हुन्छन् । विधि निषेध र मोक्षशास्त्रहरू सबै चलिरहेका छन् । तत्त्व परिच्छेद गर्ने प्रमालाई विद्या भनिन्छ त्यसका साधन भएका प्रमाणहरू र शास्त्र चाहिं अविद्यामूलक कसरी भनिएको हो ?

देहेन्द्रियादिमा म र मेरो भन्ने अभिमान नरहनेमा प्रमातृत्व नै रहँदैन भने तिनका लागि प्रमाणको आवश्यकता नै के पऱ्यो र । इन्द्रियहरूलाई नलिई-कन प्रत्यक्षादि व्यवहार संभव नै हुँदैनन् । अधिष्ठानविना फेरि इन्द्रियको व्यवहार असभव नै हुन्छ । देहमा आत्मभाव अध्यस्त नभई कुनै व्यापारै हुँदैन । यी सबैमा परस्परमा अध्यास नभएको असङ्ग आत्मामा प्रमातृत्व नै रहन जाँदैन । प्रमातृत्वविना प्रमाणको प्रवृत्ति हुँदैन । त्यसै हुँदा प्रत्यक्षादि प्रमाण र शास्त्र अविद्याविषयक नै हुन् भनेर मान्नुपर्छ ?

व्यवहारकालमा पशु पक्षीहरू शब्दादि विषयसँग श्रोत्रादि इन्द्रियको संबन्ध हुँदा अनुकूल विज्ञान भए प्रवृत्त हुन्छन् र प्रतिकूल हो भन्ने थहा पाए हट्तछन् । कुकुरलाई च्यैं च्यैं भने आउँछ धट् भनेर हपारे भाग्छ । लौरो उजाएर दौडर आफूतिर आएको मान्छे देखेपछि लौ मलाई ठटाउन आइलाग्यो भन्ठानी पशुहरू भाग्दछन् । हरियो घाँस हातभरि लिएर उनीहरूकहाँ गए पशुहरू खुशी भएर अघि सर्दछन् । यसरी नै पुरुषहरू पनि आँखा तरेर गाली फलाक्तै खुकुरी उजाएर आइलाग्ने मानिस देखे आफ्नो बचाउको लागि तत्पर हुँदै पछि हट्छन् । मुसुक्क हाँसेर स्वागत गर्दै अघि बढी अङ्कमाल गर्न हात बढाएमा अघि सर्छन् । यसरी प्रमाण प्रमेय व्यवहार पशुहरूकै समान पुरुषहरूको पनि देखिएकोले यस अंशमा हामीले पशुभन्दा फरक पुरुषको व्यवहार हुँदैन भन्ने मान्नुपर्छ । शास्त्रीय व्यवहारमा बुद्धि पूर्वकारित्व भए पनि वर्णाश्रमधर्मपरक शास्त्र ब्राह्मण-क्षत्रियत्वको अभिमानी मनुष्यलाई नै लिएर विधि निषेध गर्छ शास्त्रले । वेदान्तादि दर्शन शास्त्र पनि अविद्यायुक्त मनुष्यपरक भन्नुपर्छ । यसरी शास्त्रहरू पनि अविद्यायुक्त पुरुषविषयक नै हुन् भन्ने सिद्ध हुन्छ ।

अध्यास भनेको एक थोकलाई अर्को थोक ठान्नु अर्थात् अतस्मिन् तद् बुद्धि भन्ने कुरो अघि भनियो । छोरा स्वास्नी ठीक बेठीक भएमा आफै ठीक बेठीक भनी बाह्य धर्म आफूमा आरोप गर्छ । देहको धर्म मोटाउनु, दुब्लाउनु, गोरो हुनु, बिहुनु, बस्नु, खानु आत्मामा कल्पित गरी म मोटाएँ म दुब्लाएँ म गोरो छु म

हिंड्छु बस्छु खान्छु भनिन्छ । इन्द्रिय धर्म आत्मामा अध्यास गरी लाटो, कानो, बहिरो, अन्धो भएँ भनेर सन्तप्त हुन्छ । अन्तःकरणका धर्महरू कामना संकल्प संशय निश्चयलाई आत्मामा सन्निहित पारी थरी-थरीको चिन्ता गर्छ । यो अनादि अनन्त स्वाभाविक अध्यास मिथ्याज्ञानरूप भएको कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तक भन्ने सबै संसारले प्रत्यक्ष गरिएको कुरो हो ।

यिनै अनर्थका कारणहरुलाई नाश गर्न, आत्माको एकत्वज्ञान प्राप्त गर्न वेदान्त आरम्भ गरिएको हो । कुनै शास्त्र आरम्भ गर्दा कति कुरा उसको विचारेर उसको अधिकार त्यस विषय कति पुगेको छ । के के भए उ यस विषयमा अधिकारी छ भन्ने उल्लेख हुन्छ । यहाँ ब्रह्मज्ञानमा कस्तो व्यक्ति अधिकारी हो भन्ने शङ्का उव्जन सक्तछ । तर, त्यसमा हामी के भन्छौं भने कुनै अनुष्ठानबाट पैदा हुने फल हुन्छ, यदि सोमयाग गर्‍यो भने धर्म हुन जान्छ । त्यो पुरुषको व्यापारतन्त्रमा निहित छ त्यसो हुँदा धर्म भव्य भयो । ब्रह्मज्ञान अनुष्ठानपछि अपेक्षा गरिने हुँदैन उ नित्य सिद्ध तयार भई रहेको कुरो हुँदा पुरुषको व्यापारबाट तयार गर्नु पर्दैन । अर्थात् एउटा पाषाण छ त्यो वगरमा देखेर यो ढुङ्गो अजङ्गको भनेर जानिदिए पुग्छ । त्यही ढुङ्गो ल्याई कुँदेर त्यहाँ एक मूर्ति तयार पार्न कालिगडले छिनोले कप्नुपर्छ त्यहाँ पुरुषको व्यापार चाहिन्छ । मूर्ति त्यहाँ तयार भएको छैन । कपेर उठाउनुपर्छ । अर्थात् दुई थरीका कुरा छन् कुनै तयारी वस्तु छ त्यसमा ज्ञानले हुँदैन मानिसले व्यापार गर्नैपर्छ । धर्म तयार गर्नु पर्ने पुरुष व्यापारको अधीन भो त्यो अर्कै कुरो हो । ब्रह्म तयार भएको नित्य स्वतः सिद्ध कुरो हो व्यापाराधीन छैन बुझे मात्र पुग्छ । धर्मको चोदना स्वविषयमा व्यापारद्वारा प्रवृत्त गराएर पुरुषलाई प्रवृत्त गराउँछ । ब्रह्म चोदना केवल कुरा सम्झाइ मात्र दिन्छ । यसरी पूर्व मीमांसासँग उत्तर मीमांसा वेदान्तको भिन्नता कायम हुन्छ । पूर्व मीमांसामा विधि वाक्य मात्रको प्रामाण्य छ भने उत्तर मीमांसामा अर्थवाद वाक्यको पनि प्रामाण्य निहित छ किनभने यहाँ कुनै कर्म गर्नु पर्ने होइन, केवल अवबोध भए मात्र पनि पुग्दछ र यो ब्रह्म साध्य धर्म झैं नभएर नित्य सिद्ध भएकोले पनि यहाँ भिन्नता रहन गएको हो । ब्रह्मजिज्ञासामा कुनै देश काल कर्मको आनन्तर्य छैन यो जिज्ञासामा खालि निम्नलिखित कुरा भए पुग्दछन् –

ब्रम्हज्ञान्का साधन

१ नित्यानित्य वस्तुविवेक, नित्य आत्मा, अनित्य देहेन्द्रिय विषयादि, तद्-

विषयक विवेक निश्चय भनेर माथिको वाक्यको अर्थ गर्दा विवेक भनेर निश्चय नै लिने हो भने ब्रह्मजिज्ञासा गर्नु नै परेन किनभने ब्रह्मज्ञान भइसकेपछि अर्थात् ब्रह्मको निश्चय भइसकेपछि जिज्ञासाको प्रयोजन नै रहँदैन । विवेक भनेको निश्चय होइन ज्ञान मात्र हो भन्ने भए ज्ञान मात्र त विपर्यय पनि हुन सक्छ । त्यसो भएमा संशय हुने सम्भावना रहन्छ । त्यसो भए वैराग्य भावना हुँदैन, भावना नगरी ब्रह्मजिज्ञासाको कारण नै हुन गएन त्यसउसले भामतीकारले यसको व्याख्या यसरी गरे–"नित्यानित्ययोर्वसतीति नित्यानित्यवस्तु तद्धर्मः, नित्यानित्ययो-र्धर्मिणोस्तद्धर्माणां च विवेको नित्यानित्यवस्तुविवेकः ।" अर्थात् नित्य र अनित्य-मा बस्ने धर्म नै वस्तु हो र नित्य अनित्य धर्मी र तिनको धर्मको विवेक भनेको हो नित्यानित्यवस्तुविवेक भनेको ।

यसो भनेको हुनुपर्छ – यो नित्य यो अनित्य भनी धर्मी विशेषको विवेक मात्र नभई तिनका धर्मको पनि विवेक ल्याउनु छ । नित्यत्व अर्थात् सत्यत्व त्यो जसको छ त्यो नित्य सत्य भन्ने भएपछि त्यसमा आस्था रहने भो । असत्यत्व जसको छ त्यो अनित्य असत्य भएपछि अनास्था हुने भो । यी अनुभव भएपछि विषय र विषयीमा जुन ऋत (चोखो सत्य) नित्य सुख व्यवस्थित छ त्यहाँ आस्थावान् हुनेछ । जुन अनृत र अनित्य भएर तापत्रययुक्त छन् ती त्याज्य हुनेछन् । यो नित्यानित्य वस्तुविवेक पूर्वजन्मको या यस लोकको सुकर्मबाट विशुद्ध सत्त्व भएका-लाई हुन्छ । यो कुरा अनुभव र उपपत्तिबाट पनि सिद्ध भएको छ ।

इहामुत्रार्थभोगविराग

यत्र परत्रको फलभोगमा राग नहुनु । जसले जस्तो कर्मले खडा भएको यस लोकको भोग विनाशी छ, त्यस्तै यज्ञयागादि धर्मबाट जन्य स्वर्गादि फल पनि क्षयी छन् । फेरि मनको स्वभाव नै यस्तो छ कि परोत्कर्ष देख्ता त्योभन्दा हीनो-त्कर्ष हुनेलाई दुःख लाग्नु । यहाँ जसरी हजारिया साहू लखपतिलाई देख्दा दुःखी हुन्छ र करोडपतिको अगाडि लखपति त्यसरी नै दुःखीत हुन्छ । स्वर्गमा पनि स्वर्गका देवताहरू स्वर्गका राजालाई देख्ता त्यति नै दुःखित हुन्छन् । कर्मअनुसार सोमयाजी स्वर्ग जान्छ भने वाजपेययाग गर्ने स्वाराज्य प्राप्त गर्छ । जब फलमा कर्मानुसार तल माथि हुन्छ अनि त्यसले हुने रागद्वेषरूपी मदिराले मदान्ध भए-को मनले ती ती साना ठूला विषयमा इन्द्रियलाई धकेलेर थरीथरीका प्रवृत्ति,

जुन पुण्य अपुण्य फल युक्त छन्, तिनमा लगाएर पुरुषलाई अति घोर विविध दु:खज्वालाले जष्टिल संसाररूपी अग्निमा होम्दछ । फलभोगको चाहना रहुन्जेल यो भवबन्धन छुट्न सक्तैन । त्यसै हुँदा तीप्रति विराग हुनु ब्रह्मज्ञानतर्फ मोडिनु हो । ज्ञानबाट हुने उपलब्धिमा तल माथि हुने कुनै सानो ठूलो पन हुँदैन । त्यो सबैको एकनास नै हुन्छ ।

३ शमदमादि साधन- सम्पत्

रागादिले मदिरामत्त मनलाई जितेर वैराग्यद्वारा मनोविजय शम भनिन्छ । विजित मन तत्त्व विषय विनियोग हुने योग्यतामा पुऱ्याइन्छ । मनको त्यही योग्यता-लाई हामी दम भन्दछौं । माथि उल्लेख भएको आदि शब्दले तितिक्षा उपरम, श्रद्धालाई लिनुपर्छ । भनेको पनि छ कि –"तस्माच्छान्तो दान्त उपरत तितिक्षु: श्रद्धावित्तो भूत्वाऽऽत्मन्येवात्मानं पश्येत् सर्वमात्मनि पश्यति ।" शान्त दान्त उपरत तितिक्षु श्रद्धावान् भएर आत्मामा आत्मालाई जानोस् यसो गरेमा सबै आत्मामा देख्तछ । यही अर्थ त्यस श्रुतिको हुन्छ । शमदमादि साधनको प्रकर्ष भई ब्रह्मतिर लाग्दछ ।

४ मुमुक्षुत्व

छुटकारा पाउने चाहना नभई यस भवबन्धनबाट छुट्ने कुरा नै भएन । नित्य शुद्ध बुद्ध मुक्त सत्य स्वभाव ब्रह्मज्ञान नै मोक्षको कारण हो भन्ने सुनेपछि त्यसमा प्रवृत्ति हुन खोज्ने जिज्ञासालाई देश काल परिस्थितिले बाध्न सक्तैन । साधारण स्वाध्याय नभई त हुँदैन तर चतुर्थाश्रममा नपुगी मोक्षको जिज्ञासा गर्न पाइँदैन भन्ने इच्छामाथि रोक लगाउन सकिन्न । काशीमा बसेर मोक्षपरक जिज्ञासा गर भनी देश तोकेर भन्न सकिन्न, काल तोकेर यस समयमा त्यो जिज्ञासा गर्नुपर्छ भन्न पनि हुन्न र यस परिस्थिति परेमा तिम्रो जिज्ञासा होस् भनेर भन्न पनि मिल्दैन । "यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्" जुन दिन वैराग्य हुन्छ त्यही दिन प्रव्रज्या गरोस् भनी श्रुतिले यही तात्पर्यले भनेको हुनुपर्छ । मनमा उठ्ने वैराग्यलाई नै यसमा मुख्य कारण मानियो देश काल अवस्थालाई होइन । मोक्षप्रतिको जिज्ञासा नै मुख्य कारण हुन्छ यसमा उमेर वेला-बखतको परिधिमा यसलाई बाँधेर राख्नु कुनै तर्क र शास्त्र सम्मत कुरो होइन ।

"ब्रह्मविदाप्नोति परम्" भनेर परंपुरुषार्थ ब्रह्मज्ञानलाई मानेको छ । माथि

भनिएका साधन सम्पत्ति अनन्तर ब्रह्मजिज्ञासा गर्नुपर्छ। ज्ञातुमिच्छा जिज्ञासा, यस विग्रहले जान्न खोज्नुपर्छ भनियो ब्रह्मलाई। ब्रह्म जाने पुग्छ त्यहाँ केही गर्नु पर्दैन। यसले ज्ञानबोध्य भो ब्रह्म कर्मले सिद्ध गर्नु पर्ने भएन। ब्रह्म सिद्ध वस्तु भएकोले साध्यत्व नहुँदा त्यो ज्ञानगम्य भो कर्मसाध्य भएन। फेरि निःशेष संसार बीज भएको अविद्यादि अनर्थको निवृत्ति गर्नु पर्ने हुँदा यो ब्रह्मजिज्ञासा हुन गएको हो।

ब्रह्मको स्वरूप

ब्रह्म जान्नुपर्छ, त्यो जाने सबै जानिन्छ र यो भवबन्धन छुट्छ यो परं पुरुषार्थ हो भनेर मात्रै त भएन। ब्रह्म भनेको क्या हो ? त्यो प्रसिद्ध वस्तु हो कि ? अप्रसिद्ध तत्त्व हो ? यसमा धेरै विकल्प उठ्तछन्। यदि वेदान्त वाक्यबाट उठेको निश्चय ज्ञानले त्यसलाई पकडन सकिन्छ मना यदि यसलाई प्रसिद्ध कुरो भन्छौ भने त्यसो भए जिज्ञासा त्यसमा गर्नु पर्दैन, निष्पादित क्रिया भएको कर्ममा विशेषता केही पनि कायम गर्न नसक्ने साधनलाई साधन भन्न पनि न्यायसंगत हुँदैन। वेदान्तहरूले प्रतिपादन नभएकोले यो अप्रसिद्ध ठहरिन्छ भने सर्वथा अप्रसिद्ध वस्तु कदापि जिज्ञासायोग्य हुँदैन। अनुभूत प्रिय भए पो इच्छा हुन्छ, पहिले कहिले पनि अनुभूत नभएको वस्तुमा खोइ इच्छा भएको थहा छैन। एतावता, प्रसिद्धलाई ज्ञान गर्न सकिने भए पनि त्यहाँ जिज्ञासा रहने भएन, अप्रसिद्ध कुरामा इच्छाको अविषयत्व भएबाट जिज्ञासा हुने भएन। त्यसो हुँदा ब्रह्मका बारे अब के गर्ने भन्ने नयाँ प्रश्न यसरी बीचमा उठ्न गएर हामीलाई अन्योल पार्ने भो।

यसबारेमा हाम्रो यो उत्तर छ – ब्रह्म छ, त्यो ब्रह्म नित्य शुद्ध बुद्ध मुक्त स्वभाव भएको, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिसम्पन्न छ, छ। "सत्यं ज्ञान मनन्तं ब्रह्म" भनेर श्रुतिले मात्र प्रमाणित गरेर यसो भनिएको होइन। ब्रह्म शब्दको व्युत्पत्ति गर्दा पनि यी अर्थ आउँछन् वृद्धिकर्म भएको बृहति धातु अतिशायन अर्थमा पढिएको छ। यस पदबाट नित्य शुद्ध बुद्ध भन्ने अर्थ पनि बुझनुपर्छ। फेरि "तत्त्वमसि" यस महावाक्यले तत् पद वाच्य ब्रह्मको त्वं पद वाच्य जीवसँग साम्यत्व प्रतिपादन गर्छ। "अयमात्मा ब्रह्म" (बृह. ३।५।१९) भनी प्रतिपादन गरेबाट एउटा हली एउटा पण्डितसम्मलाई पनि ब्रह्मको अस्तित्वमा शङ्का हुन सक्तैन, किनभने आत्मत्व

हुँदा । सबैले आत्माको अस्तित्व स्वीकारेर म छु भन्दछन्. कोही पनि म छु कि छैन भनेर संदेह गर्दैन । यदि आत्माको अस्तित्वको प्रसिद्धि नहुँदो हो त सबैले म छैन भन्ने प्रतीति गर्दा हुन् । आत्मा त ब्रह्म हो, श्रुतिले त्यसै भन्दछ ।

यदि यस लोकमा ब्रह्म आत्मत्वेन प्रसिद्ध छ भने फेरि यो किन जान्न खोजिनुपर्‍यो र सो त ज्ञात छ नि, यसो भएमा, ब्रह्मजिज्ञासा व्यर्थ हुने भएन त भन्ने कुरो उठ्ने भो ।

आत्माको अस्तित्वमा शङ्का छैन । यहाँ संदेह हुने कुरो त अर्कै पो छ त । सर्वसाधारण मानिस र चार्वाक चैतन्य विशिष्ट देह मात्रलाई नै आत्मा भन्दछन् । अर्का थरी छन् चेतन भएका इन्द्रिय नै आत्मा हुन् भन्न । मन पो त आत्मा भन्ने कोही छन् । क्षणिक विज्ञान मात्र आत्मा भन्ने एक थरी छन् । शून्य नै हो आत्मा भन्ने कुरो भन्ने अर्का थरी छन् । देहादिदेखि अलग्ग नै संसार कर्ता भोक्ता आत्मा छ भने कसैले । केवल भोक्ता मात्रै हो कर्ता भने होइन भन्ने निस्के एक थरी । शरीरादिदेखि फरक मात्र होइन जीवात्मैदेखि पनि अतिरिक्त ईश्वर सर्वज्ञ सर्वशक्ति आत्मा छ भनी कसैले भने । अविद्योपाधिक जीवात्माको भोक्ता पो आत्मा हो भन्ने आए अर्का थरी ।

यसरी आ-आफ्ना तर्क युक्ति दिँदै धेरै थरी देखा परे । विचार नपुर्‍याई जुन कुनै मत मानौं भने पनि छुटछाट हुन्छ मुक्ति जस्तो कुरोबाट हात धुनुपर्छ र अनर्थमा फस्नुपर्छ । त्यसै हुनाले ब्रह्मजिज्ञासा गर्न वेदान्तवाक्यलाई राम्ररी मीमांसा गर्नु आवश्यक हुन गएको हो ।

ब्रह्म जिज्ञासितव्य भएपछि के लक्षण त्यस ब्रह्मको हो त भन्दा भगवान् बादरायणले सूत्र बनाए त्यसको लक्षणमा यस्तो –

"जन्माद्यस्य यत:"

यस सूत्रलाई जन्माउने वेदान्तवाक्य हेर्दा यस्तो देखिन्छ–"भृगुर्वै वारुणी: वरुणं पितरमुपससार । अधीहि भगवो ब्रह्मेति ।" अर्थात् वरुणका छोरा भृगु बाबुसँग हजूर ब्रह्म बताइदिनोस् भन्न गए । यसरी कुराको उठान हुन्छ त्यस पछि यसो भनिएको पाइन्छ– "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते । येन जातानि

जीवन्ति । यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद्विजिज्ञास्व । तद्ब्रह्मेति" तैत्ति. ३।१। जताबाट यी भूतहरू जन्मन्छन्, जेले जन्मेर ज्यूँदछन् जहाँ मिलेर बिलाउँछन् त्यो जान त्यही ब्रह्म हो यसको यो अर्थ हुन्छ । यसरी शुरू गरेर अन्नं ब्रह्म भनिन्छ अर्थमा नै उत्पति स्थिति लय जीवको देखिने हुँदा अन्नं ब्रह्म भनी पहिले थालनी गरी मनलाई एकोहोऱ्याउँदै लगेर निर्णयमा यस्तो वाक्य त्यहाँ लेखिएको छ– "आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते । आनन्देन जातानि जीवन्ति । आनन्दं प्रयन्त्यभिसंविशन्तीति" तैत्ति. ३।६। अर्थात् आनन्दबाटै नै पक्कै यी भूतहरू जन्मन्छन् । जन्मेका पनि आनन्दले बाच्तछन् । आनन्दमै फर्केर बिलाउँछन् । यति लामो कुरा गरेर हामी केमा पुग्दछौं भने उत्पत्ति स्थिति लय जताबाट यस जगत्को हुन्छ त्यही ब्रह्म हो ।

जन्मबाट सत्ता प्राप्त भएपछि धर्मीको अनि स्थिति लय संभव हुन्छ । यस नामरूपात्मक जगत्को, अनेक कर्तृ भोक्तृसंयुक्त भएको यो संसारको, प्रतिनियत देश काल निमित्त क्रिया फलहरूले आश्रित बस दुनियाँको, मनले पनि अचिन्त्यरचना रूप भएको यस ब्रह्माण्डको जन्म स्थिति लय जो सर्वशक्तिसंपन्न सर्वज्ञबाट हुन्छ त्यही ब्रह्म हो । यो भो सूत्रको भाष्य ।

यास्कले षड् भावविकाराः भनेर जायतेऽस्ति भनेर छ किसिमको वस्तुको विकार माने पनि वास्तवमा पदार्थको विकार जन्म स्थिति नाश यी तीनोटै मुख्य मान्नुपर्छ अरू व्यावहारिक वस्तुको विकार । जन्म हुँदासाथै स्थिति र लय त्यसैसंग संवद्ध भएर आउँछन् ।

जगत्को उत्पत्तिबारे धेरै मतमतान्तर छन् कसैले अचेतन प्रधान कारण माने । कसैले अणु कारण स्वीकारे । कसैले ईश्वर कारण भने । कसैले शून्य कारण ठाने । तर हामी वेदान्ती यसमा धेरै दोष देखेर ब्रह्म नै कारण मान्दछौं । हामी वास्तवमा श्रुति र अनुभव दुवैलाई मुख्य प्रमाण मान्दछौं । त्यसैले श्रुति या अनुभवमा सामञ्जस्य राख्तैन भने अनुमानबाटै मात्र केवल त्यस कुरालाई स्वीकार गर्ने हाम्रो धारणा छैन र धर्मजिज्ञासा झैं केवल श्रुतिप्रामाण्य मात्रै पनि हाम्रो प्रमाण होइन । श्रुत्यादि र अनुभवादि यथासंभव यहाँ हाम्रा प्रमाण छन् । अनुभवमा टुङ्गिने र भूत वस्तु विषयत्व ब्रह्म ज्ञान भएको हुँदा पनि हामीले यस मान्नु परेको हो ।

कर्म कर्तव्य विषय भएकोले पुरुषाधीन हुन्छ । कर्तुमकर्तुमन्यथा कर्तुं

शक्यं कर्म । अर्थात् पुरुषाधीन कर्म, त्यो लौकिक होस् या वैदिक गर्न नगर्न र एक थोकको अर्को थोक गर्न पनि सकिन्छ । मोटर चढेर जान पनि सकिन्छ घोडा चढेर जान्छ या हिंडेर जान्छ या नगएर नै बस्न पनि सक्तछ । त्यस्तै वेदमा उदिते जुहोति या अनुदिते जुहोति या समयाध्युसिते जुहोति भनेर सूर्योदय भएपछि होम गर्न सूर्योदय नहुँदै हवन गर्न पनि नसकिने होइन । कर्म तन्त्रमा विधि प्रतिषेध सार्थक हुन्छन् । वस्तु तन्त्रमा यसो हुँदैन वस्तुको वास्तविक ज्ञान पुरुषको बुद्धिको अपेक्षाले हुने होइन । जस्तो वस्तु छ पुरुषले त्यस्तै मान्नुपर्छ र भन्नुपर्छ चाँदीलाई सिपी मान्न पाइँदैन सिपी चाँदी मान्न पाइँदैन या सुन नै भन्न पनि सकिन्न । सिपीलाई सिपी भन्नु नै तत्त्वज्ञान हुन्छ किनभने वस्तु तन्त्रमा यस्तै हुन्छ । भूत विषयहरूको प्रामाण्य वस्तु तन्त्र हुन्छ । ब्रह्म साध्य वस्तु होइन सिद्ध वस्तु भएकोले ब्रह्मज्ञान वस्तुतन्त्र नै हो । भूत वस्तुत्व ब्रह्मको स्वीकारेपछि प्रमाणान्तरबाट अरू भूत वस्तु झैं ग्रहण भई हाल्छ त भनेर भन्ने उपशङ्का गर्नुपर्दैन ब्रह्म यस्तो छ जो इन्द्रियको विषय नभएकोले इन्द्रियार्थ सम्बन्धको ग्रहण हुँदैन । इन्द्रियहरू स्वभावतः विषयलाई मात्र ग्रहण गर्दछन् । श्रुति भन्छ– इन्द्रियहरू बहिर्मुख छन् त्यसैले अन्तरात्मालाई ग्रहण गर्न असमर्थ छन्– यस्तो अर्थ प्रतिपादन गर्ने मन्त्र यस प्रकारको छ ।

"पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयंभूस्तस्मात्पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् ।" यसको सबभन्दा ठूलो भावना छ पुरुष बुद्धि साहाय्य छ आत्मदर्शनमा भन्ने । यो प्रमाणित गरेर "आचार्यवान् पुरुषो वेद" भन्ने वाक्य छान्दोग्यले प्रस्तुत गर्‍यो । अनुभवलाई महत्त्व दिने शास्त्र तर्कमा प्रतिष्ठा पाउँदैन । कति कुरा आज पनि अनुभवगम्य छन् अन्य प्रमाणबाट थहा हुँदैनन् सरस्वती साक्षात् आएर पनि आँपको गुलियो र महको मिठासको भेद छुट्याएर भन्न सकोइनन् । दूधको स्वाद कसरी बताइन्छ र हामी आँप पनि गुलियो भन्छौं मह पनि गुलियो भन्छौं मिस्री पनि गुलियो भन्छौं तर ती गुलियोको भेद खानेलाई अनुभवगम्य छ प्रमाणगम्य छैन । त्यसैले अनुभवगम्य कुरा मानिने ब्रह्म त्यसबाट र वेदान्तवाक्यबाट प्रमाणित हुन्छ र आनन्दं ब्रह्म भन्ने कुरो प्रमाणित हुन्छ ।

शास्त्रको कारणता

हामी हरेक विषय केवल देखेको अनुभवबाटै सत्य असत्य ठहराउन सक्तैनौं ।

सिपीमा पनि चाँदी देखेर इदं रजतम् भन्ने अनुभूति भएको छ । तर त्यो पछि विसंवाद भएर मिथ्या ठहरिन जान्छ । पछि झूटो ठहरिएपछि कति बेरसम्म सत्य मानिएको कुरा एक क्षणमा नै बदलिन्छ । किनभने सत्पक्षपाती बुद्धिको स्वभाव छ । आँखाले कति दूरसम्म देख्न सक्तछ र । त्यसै हुँदा उपनिषद्ले भन्यो– प्रज्ञानेत्रो लोकः । प्रज्ञाले के हुन्छ भन्ने कुरामा कौटिल्य भन्दछन्– श्रुताद्धि प्रज्ञोपजायते प्रज्ञया योगो योगादात्मवत्तेति विद्यासामर्थ्यम् । शास्त्रश्रवणबाट प्रज्ञा पैदा हुन्छ प्रज्ञाद्वारा योग योगबाट आत्मविश्वास हुन्छ यही विद्याको सामर्थ्य हो ।

आफूले त्याग तपस्या गरी महामानवहरूले प्रमाणद्वारा प्रतिपादित भएको, काम क्रोध लोभ रहित आत्मानुभूति, करुणाले परोपकार बुद्धिले जुन भनिन्छ त्यो ज्ञान शास्त्र हुन्छ । त्यसरी शास्त्रले शब्दविज्ञानद्वारा असंनिकृष्ट अर्थको विज्ञान गराउँछ । शावर भाष्यकारले यही अर्थलाई प्रतिपादन गरेको यो वाक्य प्रथमाध्यायको प्रथम पादको पञ्चम सूत्रमा यसरी भनेका छन्– "शास्त्रं शब्दविज्ञानादसंनिकृष्टेऽर्थे विज्ञानम् ॥" हामी प्रत्यक्ष ज्ञान वर्तमानकालमा गर्न सक्तछौं । अनुमान भने बरु अतीत अनागतको पनि हुन सक्तछ । तर अनुमान प्रत्यक्षोपजीवी भएकोले अलौकिक कुरा जुन आर्ष विज्ञानबाट बोधगम्य छ त्यो त्यसले प्रतिपादन गर्दैन ।

सबै प्रमाण जब थाक्तछन् अनि शास्त्रले त्यो प्रमाणित गर्दिन्छ । त्यसअनुसार कार्य गर्दा मनुष्यको कल्याण हुन्छ । त्यसैले शास्त्र सर्वमूर्धन्य हो प्रमाणमा । गीताले भन्यो– "तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ । ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥" हरेक विषयको कर्म गर्दा तद्विषयक शास्त्र नै ज्ञान गरेर कर्म गर्नुपर्छ । आयुर्वेद जानेर औषधोपचार हुन्छ भने धनुर्वेद जानेर शस्त्रास्त्रप्रयोगमा नैपुण्य प्राप्त हुन्छ ।

आधुनिक काल त झन् शास्त्रको मर्यादामा नै पूर्ण रूपले बाँधिएको छ छ । आजका वैज्ञानिक पनि आफ्ना प्रज्ञाद्वारा तत्त्वज्ञानी भएका छन्, भूत भौतिक पदार्थको वैज्ञानिक निरूपण गर्दा ।

यदि शास्त्र नभए "न हि मनुष्याच्छ्रेष्ठतरं हि किञ्चत्" भनिने थिएन । मनुष्यले आफूलाई "अमृतस्य पुत्राः" भनेको पनि यसै अंशलाई लिएर हो । आखिर उपनिषद्ले "प्रज्ञानं ब्रह्म" भनी मानेको छ । हाम्रा यी तपस्वीहरूले आफ्नो ज्ञान यदि शब्दविज्ञानद्वारा सुरक्षित नगरिदिएको भए हामी पशुभन्दा माथि उठ्ने थिएनौं ।

ती महामानवहरूले चतुर्विध पुरुषार्थको निमित्त शास्त्र रचिदिए ।

हाम्रो ब्रह्म अवाङ्मनसगोचर छ । जसलाई अनुभूति छ त्यो पनि उसले अनिर्वचनीय भएको हुँदा बाह्य व्यक्त गर्न सक्ने भएन । त्यसैले यो साह्रै ठूलो कुरो हामीलाई शास्त्रबाटै अवगत हुन्छ । बादरायणले "शास्त्रयोनित्वात्" भन्ने सूत्र लेखे । अर्थात् ब्रह्मज्ञान शास्त्रबाट प्रतिपादित छ भने । या अनेक शाखा प्रशाखाले युक्त वेद जस्तो ज्ञान सर्वस्व यही ब्रह्मबाटै (ईश्वरलाई लिएर) भएको हो । हामी वेद ब्रह्मबाट मानौं या वेदले ब्रह्म प्रतिपादन गरेको मानौं दुवै अर्थमा शास्त्रको महत्त्व र गौरव कायम हुन्छ । वेदका ज्ञान काण्डले प्रतिपादित ब्रह्म सामान्यबुद्धि-गम्य हुने कुरो होइन । यसैले वेदले ब्रह्मको लक्षण गर्दा भनेको छ– यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते...... इत्यादि । अनि ती वाक्य प्रमाणकोटिमा आउँछन् ।

एउटा कुरो भनौं, हामी नाङ्गो तामाको तारमा विद्युत्तरङ्ग दश हजार अश्वशक्तियुक्त छ भनी त्यसविषयक शास्त्रीले भनेको कुरामा विश्वास नगर्ने हुँदैनौं । त्यहाँ नौ हजार नौ सय उनान्सय अश्वशक्ति छ कि भनेर हामीले शङ्का गर्न हुँदैन । पत्याइदिनुपर्छ । किनभने बिजुली क्या हो आजसम्म यसको राम्रो विवे-चना भइसकेको छैन । यसको रूपरङ्ग केही छैन । यो पनि अवाङ्मनसगोचर छ । केवल शास्त्रगम्य छ । ब्रह्मको अगाडि यो अति स्थूल पदार्थ हो । यसलाई त हामीले शास्त्रकारले दिएको परिभाषामा पत्यार गरेर आज यति उन्नतिमा पुगेका छौं भने , ब्रह्म जो यो त सत्यं ज्ञानमनन्तम् छ । यसमा शास्त्रविहित विवेक अति आवश्यक छ । हामीले सर्वप्रिय आत्मालाई जान्न सर्वप्रथम श्रवण गर्नुपर्‍यो, त्यो शास्त्रकै श्रवण हो । खालि सुनेर मात्रै पुग्छ भन्ने कुरो छैन । हो होइन, गम, मनन गर । अनि दृढ भएपछि हृदयमा सो निदिध्यासन गर । हामी अन्धविश्वास गर भन्दैनौं । कुनै विषय नसुनी नबुझी त्यसै पातेर खण्डन नगर यत्ति हो हाम्रो भन्नु । आँखा चिम्लेर नपत्याऊ अर्काको कुरो यो पनि हो हाम्रो भनाइ ।

वेद र वेदान्तको समन्वय

शास्त्रको प्रामाण्यमा कसैले दुई मत गर्दैन । तर, वेद सारा शास्त्रमा मूर्धन्य छ, र यसले ब्रह्मलाई प्रतिपादन गर्न सक्तैन । वेदका पद वाक्य आदिको मीमां-साका लागि जैमिनिले सूत्र निर्माण गरी मीमांसाशास्त्र नै रचे । संसारमा मीमांसाका लागि हजार अधिकरण बनाएर प्रत्येक विषयलाई कानूनी ढङ्गबाट दफा दफा लगाएर विवेचना गर्न बाह्र अध्यायमा यति बृहत् ग्रन्थ निर्माण भएको छ । आज भोलिको

समालोचनाशास्त्र यसको सामु नगण्य छ । मीमांसाबाट विचार गर्दा हामी एक पद एक वाक्य र एक मन्त्रको समेत छूट नगरी मीमांसा गर्दछौं ।

जैमिनिले वेदको प्रामाण्य क्रियार्थपरक मानेर सूत्र लेखे "आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम्" (जै. सू. १।२।१) यसको अर्थ हो वेदको क्रियार्थत्व भएकोले क्रियार्थपरकदेखि अरूलाई फजूल माने हुन्छ । यसरी वेदशास्त्र क्रियापरक हुने भएन । अर्थवाद वाक्य स्तुत्यर्थक भई, मंत्रहरू क्रिया तत्साधनाभिधायी भएर विधि वाक्यका पुच्छर समातेर प्रामाण्य हुन पुग्दछन् । विधिसँग कुनै सम्पर्क नराख्ने वेदवाक्यको सार्थकता छैन यसरी शास्त्र (वेद) को क्रियापरत्व देखाइएको छ । वेदान्तको अक्रियार्थत्व हुँदा आनर्थ्य स्वतः प्रतिपादित हुने भो । तयार भएको वस्तुलाई प्रतिपादन गर्नुपर्दैन, तयारी माल प्रत्यक्षादिविषयक नै हुन्छ । तयार भएको वस्तुमा विधिविधान गर्नु पनि फजूल हुन्छ । विधि क्रियापरक छ । वेदान्तलाई वेदको नाताले मान्यता दिन कर्मलाई अपेक्षा गर्ने कर्तृस्वरूप प्रकरणान्तरमा पर्ने भयले यो स्वीकारिन्न भने पनि स्ववाक्यगत उपासनादि कर्मपरत्व त रहने नै छ । त्यसो भएमा ब्रह्म शास्त्रकारणबाट सिद्ध भयो भन्न भएन सिधै । यसरी क्रियापरत्व नभएर वेदान्तको प्रामाण्य सिद्ध शास्त्रबाट सिधा हुन सकेन ।

यसको जवाफमा यसो भनेको छ– सर्वज्ञ, सर्वशक्ति जगत्को उत्पत्ति स्थितिलयको कारण भएको ब्रह्म वेदान्तशास्त्रबाट बोध हुन्छ । सबै वेदान्तवाक्यहरू यही कुरामा समन्वित छन् । यही ब्रह्मप्रतिपादनमा वेदान्तको तात्पर्य निहित छ । "सदेव सोम्येदमग्र आसीत्" "एकमेवाद्वितीयम्" (६। ६।२।१) "आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्" (ऐत. २।१। १।१) "तदेतदब्रह्मा पूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम्" "अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः (वृह– २।५।१९) "ब्रह्मैवेदममृतं पुरस्तात्" (मुण्ड २।२। ११) इत्यादि ।

त्यहाँ रहेका ब्रह्मस्वरूपविषयक पद निश्चित भई बोध भइसकेपछि अर्को अर्थान्तर कल्पना गर्नु उपयुक्त ठहरिन्न । यसो गरे श्रुत कुरा त्याग्नुपर्‍यो अर्को सुनिएका अतिरिक्त कुराको कल्पना गर्नुपर्ने हुन गयो । यसरी श्रुतहानि र अश्रुतकल्पना जस्तो दोष वज्रलेप भएर लाग्न जानेछ । वेदान्तवाक्यलाई कर्ताको स्वरूप प्रतिपादन गर्ने भन्न पनि मिल्दैन । क्रियाको फल निराकरण गरेर श्रुतिले 'तत्केन कं पश्येत्" भनेको पाइन्छ । तयार वस्तुको स्वरूप भएको हो तापनि ब्रह्मको प्रत्यक्षादि विषयता पाइन्छ । "तत्त्वमसि" (छान्दो, ६।८।७) यस महावाक्यले ब्रह्म र

आत्माको ऐक्य प्रतिपादन गर्छ । यो शास्त्रविना थाहा पाइन नसकिने कुरो हो ।

वस्तुतन्त्रमा हेय र उपादेय रहित हुँदा उपदेश दिनु नै अनर्थ हुन्छ भन्न हुँदैन । किनभने हेय र उपादेय शून्य ब्रह्मात्मता थाहा पाउँदा नै सबै दुःख नाश हुन्छन् । त्यहीबाट हाम्रो परम पुरुषार्थ सिद्ध हुन्छ । हान र उपादान मात्र प्रमाणका फल हुँदैनन् उपेक्षा बुद्धि पनि प्रमाणको फलमा परिगणित गर्नु पर्छ । वेदान्तलाई उपासना विधि शेष मात्र पनि हुँदैन । किनभने समस्त भेद प्रपञ्च हटेको वेदान्तवेद्य ब्रह्ममा उपासना गर्ने कुरै छैन । अर्थवाद भएका "रोऽरोदीत्" जस्ता वाक्य साकांक्ष भएर विधिको पुच्छरमा जोडिई प्रमाणकोटिमा आएझैं आत्मविज्ञानको फलमा टुङ्गिएका वेदान्तलाई पनि पुच्छरमा जोडेर प्रामाण्य कायम गराउनुपर्दैन । यस्तो तर्क के गर्ने साहस हुन्छ– कान र नाकले रूप नदेखेकाले चक्षुले पनि रूप देख्तैन भन्ने ? त्यसो हुँदा चक्षु स्वतः रूप देख्नामा प्रमाण हुन्छ जसरी त्यसरी नै ब्रह्मको लागि शास्त्रको प्रमाणकता स्वतः सिद्ध छ ।

ब्रह्म शास्त्र प्रमाणक नै होस् तथापि ज्ञानको विधि विषयताले वर्णन गरे भइहाल्दछ नि भन्ने एक थरीको मत छ यिनीहरू भन्दछन्–

"अज्ञातसंगतित्वेन शास्त्रत्वेनार्थवतया ।
मननादि प्रतीत्या च कार्यार्थाद्ब्रह्मनिश्चयः ।।"

अज्ञात संगति भएको, शास्त्रबाट थाहा पाइने, मननादिबाट प्रतीति हुने यी कार्यार्थबाट ब्रह्मनिश्चय हुन्छ । यूप (मौलो) आदिलाई विधिशेष मानेर हामीले समर्थन प्रदान गरेका छौं त्यसरी नै ब्रह्मलाई पनि समर्थन गरौंला । शास्त्रको प्रयोजन प्रवृत्ति र निवृत्तिमा नै रहन्छ भनेको पनि छ ।

"प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा नित्येन कृतकेन वा ।
पुंसा येनोपदिश्येत तच्छास्त्रमभिधीयते ।।"

जसरी स्वर्गादि कामना भएकालाई अग्निहोत्रादि साधन विधान गरिन्छ । त्यस्तै अमृतत्व कामलाई ब्रह्मज्ञानको विधि रहन्छ । जिज्ञास्य एकातिर साध्य धर्म भो, अर्कातिर सिद्ध ब्रह्म जिज्ञास्य हुने भो । ब्रह्मज्ञान फल, धर्मज्ञान फलभन्दा बेग्लै छ । यसो भन्न मिल्दैन । आत्मदर्शन विधेय होइन । "आत्मा वा अरे द्रष्टव्य (बृह २। ४।५) आत्मेत्येवोपासीत (बृह १।४।७) ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति (मुण्ड २।२।९)

इत्यादि विधानबाट को हो त्यो आत्मा, कुन हो ब्रह्म यस्तो आकांक्षा उठ्ता त्यसको राम्ररी स्वरूप बुझाउनुपर्दा सबै वेदान्त उपयुक्त हुन्छन् । वेदान्तले नित्य, सर्वज्ञ, व्यापक, विज्ञान आनन्द ब्रह्म भनिदिन्छ । त्यसको उपासनाबाट शास्त्रदृष्ट अदृष्ट मोक्षफल प्राप्त हुन्छ ।

वस्तु मात्र भन्दा त्याज्य र उपादेय भन्ने थाहा हुँदैन । सूर्य, चन्द्र, पृथिवी, म, जान्छु वाक्य झैं वेदान्तवाक्य पनि अनर्थकै होलान् भन्ठानौला । त्यसो होइन "यो डोरी हो सर्प होइन" भन्ने वस्तु मात्र भन्ने वाक्यले पनि त भ्रान्तिबाट पैदा भएको भयकम्पादि निवृत्त हुन्छन् । त्यस्तै मात्र पनि यो छैन । यो डोरी सर्प हैन भन्नासाथ भ्रान्ति हटेझैं ब्रह्मको स्वरूपको वर्णन सुन्नाले मात्र संसारको भ्रान्ति हट्दैन श्रवणपछि मनन निदिध्यासनको विधि भएकोले प्रतिपत्ति विधि विषयताद्वारा ब्रह्मप्राप्ति शास्त्रगम्य हुन्छ र शास्त्र यसमा प्रमाण भएर आउँछ ।

यस एकदेशीय मतको खण्डन गरेर यहाँ यसो भनिन्छ– कर्म र ब्रह्मज्ञानको फलमा विलक्षणता छ त्यसो हुँदा एकै नासको मान्न सकिन्न । शारीरिक, वाचिक मानसिक कर्म जुन श्रुतिस्मृति सिद्ध धर्म हो त्यो चाहि वेदले विधि निषेधद्वारा अवधारण गरेको हुन्छ । त्यसकै तारतम्यले फलमा पनि तारतम्य हुन्छ र धर्मबाट सुख अधर्मबाट दुःख भोग हुन्छ त्यसमा धर्माधर्मको तारतम्यले फल भएको सुख दुःखको पनि तारतम्य रहन्छ । यसमा सर्वसाधारणलाई पनि यो कुरो अवगत छ भोकाएको बेलामा खानु तिर्खाएको वेला पिउनु इत्यादि कुरा पनि भोकाएको वेला गुन्द्रुक ढिंडो खानु र तिर्खाएको वेला इनारको गह्लाउने पानी पिउनुमा र भोकाएको वेला चौरासी व्यञ्जन राखी मसिनो भुजा खानु र तिर्खाएको वेला स्फटिकको गिलासमा वरफ हालेको ठण्डा सुस्वादु जलपान गर्नुमा कति फरक छ त्यस्तै स्वर्ग जानु र स्वर्गको राजा हुनुमा पनि आकाश पातालको भेद छ । कर्मको फरकले धर्ममा फरक भो, धर्मको फरकले फलमा फरक भो ।

मोक्ष अशरीरत्व नित्य भएकोले अनुष्ठेय कर्मको फलभन्दा विलक्षण छ । परिणाम नित्यत्ववादीहरू केही अंश बिग्रिए पनि त्यो यही हो भन्ने ज्ञान नित्य रहँदा पृथिव्यादि जगत् नित्य ठान्दछन् । यो ब्रह्म त पारमार्थिक छ, कूट (लेइ, सुनचाँदी राखेर सुनारले ढोक्ने फलामको वस्तु) स्थ नित्य, आकाश झैं सर्वव्यापी, सर्वक्रियारहित नित्यतृप्त, निरवयव, स्वयंप्रकाश स्वभाव भएको छ । जहाँ धर्म अधर्म फलद्वारा तीन् कालमा नै संलग्न हुन सक्तैनन् । ब्रह्म विद्या पछि मोक्ष हुँदा बीचमा कार्यान्तर-

लाई रोक्तछ । ब्रह्मात्मैक्य विज्ञानबाट मिथ्याज्ञानको नाश हुन्छ । संपदादिरूप फल मानेमा तत्त्वमसि (छा ६।८।७) अहं ब्रह्मास्मि (बृह १।४।१०) अयमात्मा ब्रह्म (बृ. २।५।१९) आदि ब्रह्म र आत्मालाई एकत्व कायम गर्ने पद समन्वयहरू चौपट हुने हुन्छन् । पुरुषको व्यापारबाट हुने यो ब्रह्म होइन स्वर्ग झैं प्रत्यक्षादि प्रमाणादि विषय वस्तुज्ञान झैं वस्तुतन्त्र हो । जसको मतमा मोक्ष उत्पाद्य हुन्छ त्यसलाई मानस वाचिक कायिक कार्यको अपेक्षा रहन्छ । त्यसो भएमा मोक्ष अनित्य मान्नुपर्छ । मोक्षलाई संस्कार्य पनि मान्न सकिन्न । ऐना धमिलो छ त्यसलाई पुछपाछ पारेपछि स्वच्छ आत्मा क्रियाको आश्रय हुन्छ भन्ने कुरो मिल्दैन । यदि क्रियाले आत्मामा विकार निर्मल हुन्छ त्यरतै यो पनि भनौं भने ल्याउँछ भने त आत्मा अनित्य हुन्छ । स्वाश्रय क्रिया आत्मामा नरहेमा अन्यलाई आश्रय लिएको क्रियाले आत्मालाई संस्कार गर्छ भन्न मिल्दैन । क्रिया पुरुषतन्त्र हुन्छ साध्य हुँदा, सिद्ध चाहिँ वस्तुतन्त्र हुन्छ बनिसकेकाले । ब्रह्मज्ञानका लागि लिङ लेट प्रयोग भएका सुनिए तापनि अनियोज्य भएकाले कुण्ठित हुन्छन् ।

ध्यान र ज्ञान फरक छन् । ध्यान चिन्तन भएकोले र मानसक्रियाले गर्दा पुरुषतन्त्र हुन्छ । ज्ञान त प्रमाणजन्य हुन्छ । जस्ताको त्यस्तै वस्तु भएकोलाई प्रमाणले प्रतिपादन गर्छ पुरुषतन्त्रमा झैं वस्तुतन्त्रमा गर्न नगर्न मन परेको गर्न पाइन्न । भात पकाउन पनि सक्तछ, नपकाउन पनि सक्तछ आधापाके पछि कसौडी चुल्होबाट झिकेर दाल बसाल्न पनि सक्तछ । भात पकाउने काम पुरुषको व्यापारमा रहेको छ । तर चामललाई मास मर्क बनाउन भने पुरुषले सक्तैन । उसले चामललाई चामल नै भन्नुपर्छ मर्कलाई मर्कै नै मान्नुपर्छ यो वस्तुतन्त्रको विषय हो । कसैको हुकुमले चामल मर्कै हुँदैन । ध्यान मानस भए पनि पुरुषतन्त्र छ ज्ञान मानस भए पनि वस्तुतन्त्र छ केवल वस्तुतन्त्र नै रहन्छ । "पुरुषो वाव गौतमाग्निः" "योषा वाव गौतमाग्नि" (छान्दो ५।७, ८।१) यहाँ पुरुष र स्त्रीलाई अग्नि बुद्धि गर्ने चोदनाले (आदेशले) मानसी क्रिया भएकोले यो पुरुषतन्त्र भयो । अग्निमा अग्निबुद्धि जुन हुन्छ त्यो आदेशपरक होइन, पुरुषको इच्छानुसार भएको पनि होइन र प्रत्यक्ष विषय भएकोले वस्तुतन्त्र मात्र हो ज्ञान मात्र हो यहाँ क्रिया छैन । यसरी सबै प्रमाण विषयक वस्तुमा यही नियम रहन्छ । यसउसले जस्तो छ त्यस्तै ब्रह्मात्मविषयक ज्ञान वस्तुतन्त्र हुन्छ । चोदनातन्त्र र पुरुषतन्त्र हुँदैन ।

केका लागि उसो भए "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः" जस्ता विधिको झल्को दिने वचनहरू भनिएका त ? यसमा हाम्रो भनाइ यस प्रकार छ स्वाभाविक

प्रवृत्ति जुन विषयाभिमुख छन् तिनलाई विमुख पार्नको लागि यी वचनको आवश्यकता पर्छ । विषयभोगमा आत्यन्तिक पुरुषार्थ छैन आत्यन्तिक पुरुषार्थ चाहनेलाई स्वाभाविक प्रवृत्तिबाट मोडेर आत्मज्ञानतर्फ लगाइदिनका खातिर आत्मतत्त्व उपदेश दिनु आवश्यक हुन्छ । ब्रह्म आत्मा भन्ने थाहा भएपछि सर्वकर्तव्यहानि हुन्छ स्वयं कृतकृत्य हुन्छ ।

प्रवृत्ति, निवृत्ति, विधि, विधिशेषदेखि अतिरिक्त केवल वस्तुवादी वेद भाग त छैन नि भन्ने नठान । उपनिषद्ले वर्णित असंसारी ब्रह्म आफ्नो बेग्लै अस्तित्व कायम गरेर रहन्छ यहाँ त्यसैले त्यो ब्रह्म छैन र फेला पर्दैन भन्न सकिन्न । "स एष नेति नेत्यात्मा" (बृह ३।९।२६) भन्ने वाक्यबाट त्यो होइन, यो होइन भन्दै बाँकी रहेको तत्त्वलाई आत्मा भनी मान्न बाध्य हुनुपरेको छ । त्यसो त उपनिषद्बाट किन भन्नुपर्छ अहं ज्ञानबाटै पनि त थाहा पाइन्छ भनिएला, त्यसो होइन अहं प्रत्ययबाट बोध हुने जीव, हाम्रो औपनिषद् पुरुष होइन । हामी साक्षीस्वरूप ब्रह्मको कुरा गर्छौं । कार्यकारण संघातले उपहित कर्तादेखि अलग साक्षी सर्वभूतस्थ, सम, एक, कूटस्थ-नित्य पुरुष विधिकाण्डमा या तर्कशास्त्रमा सर्वात्मा पुरुष कसैले फेला पार्न सक्तैन । यसउसले यो ब्रह्म प्रत्याख्यान गर्ने विधिशेषमा परिणत गर्न कसैले सक्नैन । आत्मत्व हुनाले नै सबैले त्यसलाई हेय या उपादेय भनी मान्न सकिदैन । नाश हुँदै सबै कुरा पुरुषान्त हुन्छ । पुरुषचाहिं विनाशको हेतु नभएकोले अविनाशी छ । नविग्रने हुंदा कूटस्थ नित्य छ यसै हुँदा ब्रह्म नित्य शुद्ध बुद्ध मुक्त स्वभावको छ भनी मान्नुपर्छ । "तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि (बृह- ३।९।२६) भनी उपनिषद्मा प्राधान्यले औपनिषद् पुरुषमा प्रकाश पारेकोले भूत वस्तुपरक वेद भाग छैन भन्न सर्वथा सकिन्न ।

"अग्निर्माणवकः" अर्थात् यो केटो आगो छ, भन्दा बालकमा रहेको अग्नि चाहिं गौण हो, अग्निमा आगो भन्ने व्यवहारचाहिं मुख्य हो । त्यस्तै देहादिमा आत्म शब्द गौण मानेर अहं स्थूलः 'म मोटो छु' भन्दा देहमा रहेको अहं शब्द गौण हो कि भन्ने शंका उठ्न गएकोमा प्रसिद्ध वस्तु भेद जहाँ छ त्यहाँ गौण र मुख्य भन्ने प्रसिद्धि हुन्छ । पोल्ने आगोमा र बालकमा अग्निशब्द लाग्दा दुवैमा भेद रहनाले मुख्य र गौण भेद रहन्छ । यहाँ भने एक थोकमा अर्को थोकको भान हुन्छ, यसरी एक थोकमा अर्को थोकको भान हुनु मिथ्याज्ञान हुन्छ । जस्तो स्थाणुमा पुरुषशब्दको प्रयोग गौण हुँदैन भ्रान्ति हुन्छ । त्यस्तै देहादि संघातमा अहम् प्रत्यय पनि मिथ्या हो गौण होइन । आत्मा अनात्मको विवेक नभई उत्पन्न भएको ज्ञान भ्रान्ति नै मान्नुपर्छ ।

अवगत कुरा यदि अन्यत्र विनियोगमा ल्याएमा विधिशेषत्व रहन्छ श्रवणपछि मनन निदिध्यासन् खालि ज्ञानार्थक मात्रै छन् । यसरी विचार गर्दा विधिशेष नभई स्वतन्त्र नै ब्रह्म शास्त्र प्रमाणक हुन्छ वेदान्त वाक्यको यसरी समन्वय कायम रहन्छ। आत्मनिश्चय नहुन्जेल कल्पित देहात्मप्रत्यय मिथ्या भन्ने थाहा हुँदैन ।

यसो भनेको हुनुपर्छ– पारमार्थिक नै छ यो प्रपञ्च भन्नेहरूले पनि देहादिमा आत्माभिमान मिथ्या मान्नुपर्छ । प्रमाणबाट देहादिमा आत्माभिमान बाधित छ । यो तत्त्वज्ञान नहुन्जेल संसारमा तेरो मेरो भन्ने भाव रहन्छ अद्वैत साक्षात्कार भएपछि द्वैत रहँदैन र भय भनेको आफूमा आफैसँग रहने होइन दोस्रोसँग हुने कुरो हो । झूठको सत्य विषयत्व हुँदा अविद्यालाई हटाउने उपपत्ति छ । स्वप्नमा फेला परेको बाधको स्वोपादान अविद्या निवर्तकत्व छ । अविद्यामयी वृत्तिले अविद्यालाई हटाउँछ पनि त्यसैले स्वनिवर्तिका अविद्या जन्माउँछ यसरी दुवै काम गर्छ ।

हामीले अद्वैतवादलाई पारमार्थिक अवस्थामा मानेकोले व्यावसायिक कालमा चाहिने प्रमाण प्रमेयलाई हामीले तदनुरूप स्वीकार्नु छ । प्रातिभासिक वेलामा भान भएको पनि कुरा प्रातिभासिक अवस्थामा छ भन्ठानिन्छ । स्वप्नावस्थामा देखिएको व्याघ्रबाट स्वप्नावस्थामा भय पर्दा हुन्छ । यो झूठो भन्ने कुरा जाग्रत् अवस्थामा गएर पो ज्ञान हुन्छ त । त्यसैले अद्वैतावस्थामा गएर "वेदाः अवेदाः" भनिन्छ भनी व्यावहारिक कालमा त्यसो भन्न हुन्न । त्यसो हुँदा यहाँ प्रमाणादिको लक्षण परीक्षा गर्नुपर्ने कारण देखा परेको छ ।

सर्वसाधारण मनुष्यले पनि स्वीकारेको अर्थ र काम दुइ पुरुषार्थ देखिन्छन् । आज जडवादी युगमा अर्थ र कामकै प्राबल्य छ, कामलाई मुख्य ठानी अर्थ साधन भन्ने फ्रायडवादी र अर्थ मुख्य मानी काम तदनुरूप हुन्छ भन्ने मार्क्सवादी छन् । दुई दृष्टिकोणले आज साहित्यको सिर्जना हुँदै छ । यसरी दुइ पुरुषार्थलाई मुख्य मान्ने संग हामी अज एक प्रश्न गर्न सक्छौं त्यो के भने वास्तवमा आकीट मनुष्यसम्म समानरूपले रहेको त काम नै छ । प्रकृतिको अदम्य प्रेरणाले स्त्री पुरुषको परस्परमा आकर्षण रही परस्परको पूरकरूपमा नरनारी अर्धाङ्ग बनी ऐक्य हुँदा नै पूर्ण हुने भएर रत्येषणामा अनवरत सचेष्ट भएको जीवजगत् फेला पर्दछ । कीट सरीसृप पशुमा अर्थ प्राधान्य छैन । मनुष्य कामलाई संभोगात्मक प्रवृत्तिको मात्र रूपमा नराखेर यसको सीमा बढाउँदै लइजान अर्थ विज्ञानलाई आविष्कार गर्न सफल भयो । अनि मनुष्य प्राकृतिक साधनलाई अनेक उपयोगमा ल्याई आफ्नो कामलाई

विस्तार गर्न सक्षम हुन सक्यो । काम छाडेर उसले अर्थ उपार्जन गरेको होइन । कामका क्रियाकलापलाई वैज्ञानिक रूप दिन कामशास्त्रको निर्माण समेत गरेर संभोगको प्रकारबाट आउने आनन्दको उपभोग गऱ्यो । त्यो गर्न पनि उसलाई समयको बचत चाहियो र उसले आखेट अवस्था त्यजेर कृषिमा पदार्पण गरी अर्थको उपार्जनद्वारा सुख सुविधा जुटायो ।

धेरै दिन यसरी काममा नै निमग्न प्राणीमध्ये मनुष्यले अर्थको उपयोगिता संझी अर्थ आविष्कार गरी ऊ पशुश्रेणीबाट उक्लेर पशुलाई पनि आफ्नो कामपूर्ति गर्ने साधनमा संलग्न गरी लौकायतिक रूपमा रहँदा 'अर्थकामौ पुरुषार्थौ' भन्न पुग्यो । त्यसपछि अर्थले मात्र उसको खाँचो पूरा भएन, संसारमा रहन उसलाई नियम कानून सिर्जना गरी कर्तव्य र अधिकारको व्याख्या चाहियो र ऊ एक खुड्किलो अझ बढी उक्ल्यो । उसलाई यो विचित्र संसार र यसका गतिविधिको जिज्ञासा र सामाजिक व्यवस्थाको निम्ति धर्मको आवश्यकता पऱ्यो । धर्म भनेर साधारण धर्मको विकास भएपछि उसमा मानवता आएको भन्नुपर्छ । धर्मको प्राथम्यमा आचारलाई लिएर पहिला विधिविधायक मनुले "आचारः परमो धर्मः" भनी आचारलाई प्रधानता दिए । त्यसपछि मनुले देशधर्म, जातिधर्म, कुलधर्म, आपद्धर्म, राजधर्म, वर्णाश्रमधर्म, सार्वभौमिक साधारणधर्म लेखेर मनुष्यलाई मानवसंहिता दिए । त्यसमा पछि केही थप घट गरी याज्ञवल्क्यले आचार व्यवहार र प्रायश्चित्तको विवेचना गरी समाजलाई त्यसअनुरूप चलाएर हिन्दू जातिलाई बचाएर राखे ।

मनुले आफ्नो धर्मको लक्षणमा यसो भने–

वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः ।
एतच्चतुर्विधं प्राहुः साक्षाद्धर्मस्य लक्षणम् ॥

यसको अर्थ हो– वेद, स्मृति सदाचार औ जुन पक्ष विपक्षमा आफ्नो मनले खाएको प्यारो लाग्ने कुरा छ त्यो समेत चार किसिमको धर्मको साक्षात् लक्षण हो ।

यसमा याज्ञवल्क्यले पहिलो चार कुराका अतिरिक्त विवेकपूर्ण संकल्पबाट उत्पन्न कामलाई पनि धर्ममूलक माने उनको धर्मको व्याख्या यस प्रकार छ ।

श्रुतिः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः ।
सम्यक्संकल्पजः कामो धर्ममूलमिदं स्मृतम् ॥

यसरी हिन्दूहरूले पहिले धर्मका विषयमा विचार गरे । पृथ्वीमा सबै मानिस-लाई धर्मको रूप प्रदान गर्ने अग्रजन्मा ब्राह्मण नै हुन् भन्ने पनि मनुको भनाइ छ । यसरी समाजमा धर्म अर्थ काम तीनौटा पुरुषार्थ भए ।

अर्थ काम उपभोगले शमन हुने भएनन् र कालले जीर्णशीर्ण शरीरले भोग गर्न असमर्थ रहँदा पनि तृष्णा तरुनो भएर मन पकाएर दुःख पाएको देखे । धर्म पनि क्रियाजन्य भएर शास्त्रबाटै पनि क्षयी भन्ने थाहा भयो । "तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते एवमेवामुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते ।" इत्यादि श्रुतिले नै तोकेर पुण्यले जोरेको लोक पनि नाश हुने भनेपछि अनि मानिसले अमृतत्वको इच्छा गर्न लाग्यो । उसलाई अर्थ र कामले तृप्ति दिएनन् शरीरले धोका दियो भोग गर्न नसकेर जोवन उधारो मागेर भोग गर्दा पनि आगोमा घ्यू हालेझैं झन् झन् दन्कन लागे कामनाहरू । अनि हृदयका सबै कामनाहरू त्यजेर परिव्राट् हुँदा आफूलाई सम्राट्भन्दा पनि ठूलो पायो र उसले एक निर्णय लियो–

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः।
अथ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्मसमश्नुते ।।

–बृह–ब्रा. ३।७

मैत्रेयीले भनिन् यदि सबै पृथ्वी वित्तपूर्ण भएर मेरो हात परे के म अमृतत्व प्राप्त गर्न सक्तछु त ? याज्ञवल्क्यले भने एक पेट खाने र लाउनेको जस्तो जीवन चल्दछ त्यस्तै जीवन मात्र हुनेछ वित्तले अमृतत्व प्राप्ति हुँदैन । तिनले भनिन् जेले म अमृतत्व हुन्न भने त्यसले मलाई के फाइदा चाहिन्न धन सम्पत्ति, जे जानेर म पार पाउँछु त्यही भन्नुहोस्, भन्दा याज्ञवल्क्यले आत्माकै निमित्त सबै थोक प्यारा हुने हुन् पहिले त्यो आत्मालाई जान त्यसो भए फेरि जन्मनु मर्नुपर्दैन भने । यसरी अध्यात्म-वादको महत्त्वको व्याख्या पाइन्छ ।

त्यो प्रसङ्ग यहाँ केही उनैका शब्दमा उतार्दछु–

"अथ ह याज्ञवल्क्यस्य द्वे भार्ये बभूवतुर्मैत्रेयी च कात्यायनी च तयोर्ह मैत्रेयी ब्रह्मवादिनी बभूव स्त्रीप्रज्ञैव तर्हि कात्यायन्यथ ह याज्ञवल्क्योऽन्यद् वृत्तमुपा-करिष्यन् ।।१।।

मैत्रेयीति होवाच याज्ञवल्क्यः प्रव्रजिष्यन्ना अरेऽहमस्मात्स्थानादस्मि हन्ततेऽनया कात्यायन्याऽन्तं करवाणीति ।।२।।

सा होवाच मैत्रेयी यन्नु म इयं भगो: सर्वा पृथ्वी वित्तेन पूर्णा स्यात्स्यां न्वहं तेनामृताहो ३ नेति नेति होवाचो याज्ञवल्क्यो यथैवोपकरणवतां तथैव ते जीवितं स्यादमृतत्वस्य तु नाशाऽस्ति वित्तेनेति ।।३।।

सा होवाच मैत्रेयी येनाहं नामृता स्यां किमहं तेन कुर्यां यदेव भगवान् वेद तदेव मे ब्रूहीति ।।४।।

यसको भावार्थ यस प्रकार छ याज्ञवल्क्यका मैत्रेयी र कात्यायनी नामका दुइ पत्नी थिए । तीमध्ये मैत्रेयी ब्रह्मवादिनी थिइन्, कात्यायनी भने गृहकार्यमा निपुण थिइन् । अनि याज्ञवल्क्यले गार्हस्थ्य छोडेर सन्यास लिन खोजे र मैत्रेयीलाई भने याज्ञवल्क्यले, म यस स्थानबाट प्रव्रज्या लिदै छु । कात्यायनीलाई साथ छन् तिमी मलाई बिदा देऊ मैत्रेयीले भनिन् यो ऐश्वर्य सारा पृथ्वी वित्तले पूर्ण भएको मेरो भएमा के म अमृतत्त्व हुन्छु त ? होइन, होइन, त्यसो त साधारण जीवन निर्वाह गर्ने को जीवनधन्दा सरह नै तिम्रो जीवनधन्दा हुन्न अमृतत्त्वको आशा वित्तले हुँदैन भनी याज्ञवल्क्यले भने । जेले म अमृतत्वमा प्राप्त हुन्नँ भने त्यसले म के गरूँ हजूरबाट जुन थाहा पाएर यी सारा छोडेर पाउलाग्न आँट्नुभो त्यही नै मलाई पनि भन्नुहोस् भनी मैत्रेयीले भनिन् ।

वेदमा यसरी मनुष्यमा मोक्षमार्गको खोजीतर्फ बढेको जिज्ञासा पाइन्छ । हुन पनि वेदले 'न स पुनरावर्तते' भनेको छ । हुन पनि दुःख, जन्मापाय नभई हट्तैन मिथ्याज्ञान नहटी दोष र प्रवृत्ति हट्तैनन् त्यसैले अनित्य भएका धर्म अर्थ कामलाई त्यजी परमपुरुषार्थ मोक्षलाई मानियो । त्यो नित्य र आनन्दमय छ । त्यो मोक्ष ब्रह्मज्ञानबाट हुने हुँदा ब्रह्म,त्यसको ज्ञान त्यसका लागिका प्रमाणहरू विशद रूपमा निरूपण गर्नु आवश्यक ठहरियो । यो क्रमिक एक दृष्टिकोण मात्र हो ।

प्रमा तथा प्रमाणको लक्षण र प्रमाभेद तथा प्रमाणभेद ।

प्रमेयको विचार गर्नुअगाडि जैले पनि प्रमाणको पालो आउँछ । प्रमेयसिद्धि प्रमाणको अधीन छ । हरेक शास्त्रकारले आफ्नो व्यवस्थाअनुरूप प्रमाणको लक्षण व्याख्यान र संख्यानिर्धारण गरेका छन् । अब हामी वेदान्तको अनुसार प्रमाणको लक्षण गर्दछौं । प्रमाण भन्दासाथ प्रमाको करण भन्ने अशमा कुनै दार्शनिकको दुइ मत पाइदैन । तर प्रमा पहिले कसलाई भन्ने यो विचार नगरी यसको लक्षण नगरी त्यसको करण [illegible] दार्शनिकहरूको आ–आफ्नो

लक्षण पाइन्छ । वास्तवमा यही प्रमाले नै मनुष्य प्रज्ञानेत्र भएको छ "प्रज्ञानेत्रो लोकः" भनेर सारा वस्तुलाई प्रज्ञामै प्रतिष्ठित गरी "प्रज्ञा प्रतिष्ठा" भनेर आखिर "प्रज्ञानं ब्रह्म" भनेको ऐतरेयोपनिषद्ले यसैले हुनुपर्छ ।

ज्ञान हामीलाई दुई किसिमको हुन्छ– यथार्थानुभव र गृहीतग्रहण स्वभाव । इन्द्रिय र पदार्थको भेटघाट भएपछि जुन पहिले नदेखिएको र पछि अर्को ज्ञानले बाधित नपार्ने खालको एक थरी ज्ञान हुन्छ । अर्को थरी ज्ञान पहिले भएको ज्ञानको संस्कारबाट उद्बोध हुने खालको हुन्छ । यसमा एक थरीले स्मृतिलाई अनुभव तुल्यको ज्ञानको दर्जा दिन नखोजेर प्रमाको लक्षण गर्दा–

"अनधिगताबाधितार्थविषयकज्ञानत्वं प्रमात्वम्" भन्ने आफ्नो लक्षण प्रस्तुत गरे । अनधिगत अर्थात् पहिले थहा नभएको, अवाधित अर्थात् पछि बाधा परी अघि आफूले ठम्याएको कुरो झूठो भन्न नपर्ने जुन अर्थ छ तद्विषयक जुन ज्ञान हुन्छ त्यसलाई प्रमा भनिन्छ । यस लक्षणलाई घटाएर यहाँ देखाइन्छ । जस्तै 'यो पुस्तक' भन्ने हामीले अघि थाह पाएका थिएनौं पछिवाट यो पुस्तक होइन रहेछ यो त काठको एउटा फल्याक पो रहेछ भनेर हामीलाई भन्नुपर्दैन र पुस्तक नै भन्ने अठोट हुन्छ यसरी 'इदं पुस्तकम्' भन्ने ज्ञान अनधिगत्त र अबाधित अर्थविषक ज्ञान भएकोले यस्तो ज्ञान प्रमाज्ञान भो । भ्रमज्ञानमा भने यो सर्प भन्ने डोरीमा भएको ज्ञान पहिले भएको त थिएन अनधिगत नै हो तर पछि नजीकै गएर हेर्दा पो ए यो त सर्प रहेनछ डोरी पो रहेछ भन्ने ज्ञान भई अघि सर्प भन्ठानेको त होइन रहेछ यो त डोरी पो रहेछ भनी पहिले सर्प ठानेको कुरा आफैले झूठ भन्नुपर्ने हुँदा बाधित ज्ञान भयो अबाधित भएन र यहाँ यो लक्षण गएन । यो लक्षण स्मृतिज्ञानमा पनि जाँदैन । किनभने स्मृतिज्ञान आफूले ठम्याएकै कुराको संक्ना भएकोले त्यहाँ बाधित-पन रहँदैन तापनि पहिलो यो ज्ञान नभई पहिलो ज्ञानवाट पैदा भएको संस्कारद्वारा जन्मने हुँदा अनधिगतत्व अर्थात् पहिले थहा नभएको पन यसमा रहँदैन । यसरी यो लक्षण प्रमामा मात्र सीमित हुन्छ भ्रम र स्मृतिमा जाँदैन ।

लक्षण भनेको अव्याप्ति अतिव्याप्ति असंभव यी तीन दोषले निर्मुक्त भएको आफ्नो लक्ष्य ढाकेर रहने हुनुपर्छ । आफूले गरेको लक्षण लक्ष्यमा नै व्याप्त नहुने भो भने अव्याप्ति दोष हुन्छ । आफूले लक्ष्य गरेकोभन्दा बढीमा त्यो गयो भने अतिव्याप्ति दोष युक्त मानिन्छ र आफूले गरिने लक्षण लक्ष्यमा नै संभव नहुने भो भने त्यस्तालाई असंभव दोष भएको ठानिन्छ । हामीले गाई चिनाउनु छ गाईको लक्षण गर्नुपर्‍यो । त्यो

लक्षण गाई जतिमै गएन भने अव्याप्ति दोष युक्त हुन्छ गाई सेती हुन्छिन् भनेमा त्यो लक्षण कैली काली राती गाईमा गएन अव्याप्त भो । फेरि सेती घोडीमा त्यो लक्षण गयो र अतिव्याप्त पनि भो । सिङ भएकी गाई हुन्छिन् भने पनि रांगा बोका समेतमा सिङ छ मुडुली पनि गाई हुन्छिन् त्यो पनि लक्षण भएन । गाईको टाप हुन्छ भने त गाई सबैका खुर हुन्छन् टाप त घोडाको मात्र हुन्छ यो असम्भव दोष युक्त लक्षण भो । त्यसैले "सास्नावत्वं गोर्लक्षणम्" भन्दा अर्थात् घांटीमा माल हुने गाईको लक्षण मानेमा गाई गोरु बाहेक अरू गोजातिदेखि अतिरिक्तमा माल देखिदैन र यो सद् लक्षण भो ।

हामीले कुनै वस्तुको लक्षण गरी परिभाषा दिनुपर्छ त्यसो हुँदा हाम्रो लक्षण निर्दुष्ट भएमा अर्काले खोट लाउन पाउँदैन । अरूबाट लाग्ने खोटबाट सावधान गराउने शास्त्रकारको मनसाय छ । यसबारेमा नव्य न्यायले आफ्नो बुद्धि वर्गत सबै यसमै खर्च गरेको छ । त्यो केवल लक्षणमा खोट झिकी त्यसको निराकरण गर्दै त्यसमा थपघट गर्ने प्रक्रियामा आफू संनद्ध रहन्छ । यहां यति भनी प्रकृत कुरातर्फ मोडिन्छु ।

न्यायको कुरा गर्दा यहाँ ऋवाट्ट एउटा कुराको सम्झना भयो । त्यो के भने न्यायशास्त्रले प्रमाको लक्षण गर्दा "तद्वति तत्प्रकारं ज्ञानं प्रमा" भन्ने लक्षण गरेकै थियो । त्यही मानिदिए के हुन्थ्यो र यो नयां लक्षण गर्नुपरेको भन्ने शङ्का उठ्न पनि सक्तछ । यसमा उनीहरूको प्रमालक्षण छाडेर लक्षणान्तर गर्न हामीलाई आफ्नो सिद्धान्तले लगाएको हो । हामीहरूले भ्रमस्थलमा अनिर्वचनीय ख्याति स्वीकारेर शुक्तिमा रहेकै प्रातिभासिक रजतको मान भएको भनी मानेका छौं । उनीहरूले मानेका भ्रम र प्रमामा यस धक्काले पहिरो जान्छ । सबै प्रपञ्च नै मिथ्या मान्ने हामीसँग यिनका कुरामा फाटो पर्छ । सगुण वेदान्तवाक्यको गुणमा तात्पर्य नभई अनधिगत अद्वितीयस्वरूप चैतन्य संपादकत्व रूपले उपयोग भएर नै अद्वैत सिद्धि हुन्छ । उनीहरूको लक्षण माने सबै वेदान्तमा निर्गुण सगुण वाक्यहरूमा तुल्य बल रही हाम्रो प्रतिपाद्य सिद्धान्त नै अप्रामाण्य हुन पुग्छ । त्यसै हुँदा हामीले न्यायको प्रमा लक्षण नमानी "व्यवहारे भाट्टनय" अर्थात् व्यवहारमा मिले पूर्व मीमांसामा कुमारिल भट्टको रायलाई अनुमोदन गर्ने गरेका छौं । त्यसैले भट्टले भनेको प्रमाको लक्षण हामी अद्वैतवादीले पनि समर्थन गरेका छौं । यसरी दार्शनिकहरूलाई आफ्ना सिद्धान्तअनुरूप बेग्लै लक्षण गर्न बाध्य हुनुपर्छ ।

प्रमाको लक्षण स्मृतिमा पनि लागू हुनुपर्छ । स्मृति पनि प्रमा नै हो भनी स्वीकार गर्दा हामीले अर्को लक्षण गर्नु पर्छ प्रमाको । जुन स्मृतिको विषय यथार्थ छ, उत्तर ज्ञानले बाधित हुँदैन, यस्तो स्मृतिलाई कसैले प्रमाण माने । तिनका मतमा प्रमाको लक्षण गर्दा "अबाधितार्थविषयकज्ञानत्वं प्रमात्वम्" भन्नुपर्छ । अबाधित अर्थात् पछाडिबाट झूठ नठहरिने अर्थविषयक ज्ञान भएकोलाई हामीले प्रमा भनेको खण्डमा अनुभव र स्मृति दुवैमा यो लक्षण समन्वय हुन्छ र यहाँ इच्छा आदिमा अतिव्याप्त नहोस् भनी ज्ञान पद र खपुष्पादि ज्ञानमा अतिव्याप्त नहोस् भनी अर्थ पदको समावेश गरिएको हो ज्ञान पद वृत्यवच्छिन्न चैतन्यपरक भनी बुझनुपर्छ ।

दर्शनहरू आ-आफ्ना सिद्धान्त प्रतिपादन गर्दा आ-आफ्नै पन अँगाल्दछन् । यहाँ अलि स्पष्ट गरी एउटा कुरा नबुझाए सम्झन गाह्रो पर्ने हुँदा त्यसतर्फ अलि कति विद्वान् पाठकको समय लिनुपरेको हो ।

जुन वस्तुको महत्त्व परिमाण र उद्भूत रूप रहन्छ त्यही द्रव्य प्रत्यक्ष हुन्छ भनी नैयायिकहरूले मानेका छन् । तर उनीहरूको यही कुरा आफैले काट्नुपर्छ रूपको प्रत्यक्ष गर्नुपर्दा, गुणमा गुणको अस्तित्व उनीहरूले मान्दैनन् त्यसो भएपछि रूपरहित रूपलाई चाक्षुष प्रत्यक्ष नहुनुपर्ने हुन आउँछ । तर त्यो अघिको नियम यहाँ फेल खान्छ । यो भयो नैयायिकले आफ्नो कुरा आफैले काटेको थलो ।

अब अघिको नियमअनुसार महत्त्व परिमाण र रूपरहित भएकोले काल प्रत्यक्ष हुँदैन भनी नैयायिक अघि सर्दा मीमांसक भन्दछन् –

"न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यत्र कालो न भासते ।" यसको अर्थ हो लोकमा यस्तो ज्ञान नै छैन जहाँ काल भासमान नहोस् । हामीले "अयं घटः" भनी ज्ञान गर्दा "अस्मिन् समये अयं घटः" भनी यो बेलामा यो गाग्रो भन्ने ज्ञान गर्छौं । यहाँ नीरूप भए पनि इन्द्रियवेद्य हुन्छ घट झैं भन्ने मीमांसकलाई नीरूप द्रव्य प्रत्यक्ष हुँदैन भनी न्यायले भन्दा नीरूप रूप प्रत्यक्ष मान्ने तिमीले हामीलाई यो आरोप लाउन पाउदैनौं । हामी तिमीले नीरूप रूप प्रत्यक्ष गरेझैं यस बेलाको घट भनी सर्वसाधारणले अनुभव गरेको कुरामा काल चाक्षुष प्रत्यक्ष हुँदैन भनी भन्न असमर्थ छौं । जसरी तिमीले रूप प्रत्यक्ष गर्दा लक्षणमा सकोच गर्नुपर्छ । हामी काल प्रत्यक्ष गर्दा पनि त्यो लक्षणलाई त्यति अंशमा संकोच गर भन्दछौं ।

इदानीं घटः यस प्रतीतिले काल चाक्षुष सिद्ध हुन्छ । यस सिद्धान्तले के फाइदा अर्कोतिर दिन्छ भने–

अयं घटः अयं घटः अयं घटः यस्तो धारावाहिक ज्ञानमा पूर्वज्ञान भएको अयं घटः तत्क्षणमा रहेको हुँदा दोस्रो अयं घटः तेस्रो चौथो पाँचौं छैटौं सातौं आठौं नवौं दशौं इत्यादि जति हुन् अयं घटः भन्ने ताँती कसिएका ज्ञान ती सबै भिन्न भिन्न क्षणमा भएकाले अलग अलग नै हुन जान्छन् र तत् तत्क्षणका ज्ञानहरू पूर्व पूर्व क्षणका ज्ञानभन्दा भिन्न नै ठहरिन्छन् । प्रथम क्षणमा जुन घटको ज्ञान भो त्यो घट दोस्रो क्षणको ज्ञानको विषय बन्दैन र दोस्रो क्षणको ज्ञानको विषय बनेको घट पूर्वक्षणको ज्ञानको विषय बनेको घटभन्दा फरक हुन्छ । यसरी धारावाहिक ज्ञानमा पनि अधिगत विषयक ज्ञान नभएर अनधिगत ज्ञान विषयत्व रही प्रमाको लक्षण समन्वय भइ अव्याप्ति दोष पर्दैन ।

यसरी आफ्नो प्रमाको लक्षण पनि कायम हुने र सर्वसाधारणले इदानीं घटः भनी भनेको पनि उपयुक्त हुने हुँदा काललाई चाक्षुष प्रत्यक्ष मान्दछन् ।

साधारण दुनियांको भनाइको भरमा दार्शनिकहरूले पत्यार गर्दिने भए सर्वसाधारण मानिस नीलं नभः भनेर पनि भन्दिन्छन् । फेरि आकाशमा बकुल्लाको ताँती हेर पनि भन्दछन् । यस्तो कुराकै भर मान्ने भए आकाश नीलो हुने भो र आकाश प्रत्यक्ष पनि हुने भो । हामीले आकाश नीरूप र प्रत्यक्ष नहुने हुँदा शब्दको आश्रय मानी अनुमानबाट सिद्ध गरेका छौं । इदानीं घटः भन्दा घटको विशेषणत्व मात्रले नीरूप काल प्रत्यक्ष हुने भए 'आकाशे बलाका' भन्दा बलाकादि विशेषणत्वले आकाश पनि चाक्षुष हुन जानेछ । नैयायिकहरू के भन्दछन् भने हाम्रो कुरा अलि गडेर बुझ्ने कोशिस भएन, हामीले नीरूप द्रव्यलाई चाक्षुष मानेका छैनौं । गुणलाई पनि द्रव्यको नियम लाउनु हुँदैन । गुणमा गुण रहँदैन । द्रव्यमा मात्र गुण रहन्छ । यसैले एकै वाक्यमा प्रत्यक्ष र परोक्ष ज्ञान हुन्छ प्रयोग भने जोल्टेर गरेको देखिन्छ । "बास्ना आउने चन्दन" भन्दा आँखाले बास्ना देख्तैन, बास्नाको रूप हुँदैन, चन्दन चाँहि प्रत्यक्ष, बास्ना चाँहि परोक्ष हुन्छ चाक्षुष ज्ञानमा । त्यस्तै इदानीं घटः मा पनि नीरूप काल परोक्ष र घट चाँहि प्रत्यक्ष हुन्छ "आकाशे बलाका" यहाँ पनि बकुल्ला प्रत्यक्ष हुन्छ नीरूप आकाश चाँहि परोक्ष हुन्छ भन्दछन् ।

नीरूप अर्थ प्रत्यक्ष हुने कुरामा तिमी सहमति दिन्छौ र महत्त्व र उद्भूत

रूप रहित द्रव्य मात्र प्रत्यक्ष नहुने भन्दछौ भने हामीले धारावाहिक ज्ञानको बारे-मा पनि अर्कै सिद्धान्त प्रतिपादन गरेका छौं भन्ने वेदान्तीको भनाइ छ । त्यो के भने हामी क्षणिकवादी होइनौं । हाम्रो अन्तःकरणको वृत्ति स्वविरोधी वृत्तिको उत्पत्ति नहुन्जेल स्थायी नै रहन्छ । अर्थात् जहाँसम्म घटः स्फुरण भई रहन्छ, तहाँसम्म घटको आकार लिएको अन्तकरणको वृत्ति एउटै हुन्छ । जब पटको वृत्ति उत्पन्न हुन्छ, अनि घटको अन्तकरण वृत्ति बदलिन्छ । पटाकार वृत्ति तबसम्म रहन्छ जब मठको वृत्ति जन्मँदैन । यसरी एउटा वृत्तिले अर्को वृत्तिलाई नभेटुन्जेल त्यही वृत्ति स्थायी हुन्छ । यसो मानेपछि अयं घटः अयं घटः अयं घटः अयं घटः लाख बाजि भने पनि ज्ञानमा भेद नरहेको हुँदा नाना वृत्ति नभएर एउटै अन्तःकरणको वृत्ति रहने भो । हामीले अघि आफ्नो सिद्धान्त मानि-सकेका छौं । स्वविरोधी वृत्ति उत्पत्ति पर्यन्त वृत्ति स्थायी रहन्छ । त्यसै हुँदा स्थिर वृत्तिमा प्रतिबिम्बित चैतन्य रूप धरादि ज्ञान त्यो पनि वृत्ति स्थिर रहुन्जेल एक नै हुन्छ ।

यसो भएपछि धारावाहिक अयं घटः यो गाग्रो भन्ने हजारौं ज्ञान पानी भन्ने ज्ञान नहुन्जेल रहिरहेपछि ती सबै एक वृत्तिमा परेर एक नै हुने भएपछि अनधिगत ज्ञानविषयत्व रूप प्रमाको लक्षण वाहिर जाने भएनन् त्यसै लक्षणले सँगटेर राख्ने भो । प्वाक्क कसैले सोध्न सक्तछ नीरूप चैतन्यको प्रतिबिम्ब कसरी हुन्छ भनेर त्यसलाई यो नबिर्स, आरोपित रूपतत्त्वले नै प्रतिबिम्ब संभव भएको हो भनी सम्झाइदिनुपर्छ ।

प्रमाको लक्षणपछि यस विपरीत बाधित ज्ञानलाई अप्रमा भन्नुपर्छ भन्ने कुरा सबैले जाने-बुझेकै हो । अद्वैतवादी हामी संसारलाई नै अविद्यामा अध्यास भएको भन्छौं । यसो भनेमा मिथ्यात्व रूप हेतुले घटादि सबै बाधित हुने भए । सिद्धान्तमा बाधित हुने घटादि ज्ञान कसरी प्रमा भनेर ठान्नु । घटादि ज्ञानलाई प्रमाण मानेर कसरी प्रवृत्त हुनु भन्ने ठूलो शङ्का उठ्तछ ।

अद्वैत वेदान्त अव्यावहारिक कुरा गर्दैन, जुन कुरा जुन अवस्थामा हुन्छ त्यस कुरालाई अघिपछि जोडेर खोते थाप्न पाइँदैन । शरीर कृम्यन्त विडन्त र भस्मान्त हुन्छ अर्थात् हामी शरीरधारी प्राणीको शरीरको अन्त तीन रूपमा छ कि कीरा परेर कीरामय हुन्छ या कसैले खाएर विष्ठा बन्छ या पोलेर खरानी बनाइन्छ भन्दा खोइ मेरो शरीर कीरा भएको विष्ठा भएको र खरानी भएको भनी

कसैले विवाद गरेमा अहिले नै यसो छ त भनेको होइन पछि यसको परिणाम तीन रूप हुन्छ भनेको भनी भन्नुपर्छ । त्यस्तै यो घट पट मठको बाध व्यवहार कालमा हुन्छ भनेर कसले भनेको छ र ब्रह्मसाक्षात्कारपछि पो बाध हुन्छ भनेको त । अद्वैत साम्यावस्थामा को कर्ता, को कर्म, कुन करण, कसले कसलाई देख्नु कर्ता कर्म र क्रिया नै रहँदैन त्यस बेला भनिएको कुरा संसारावस्थामा ल्याएर जोड्न हुँदैन संसारावस्थामा बाध हुँदैन । श्रुतिले स्पष्टसँग भनेको छ–

"यत्र त्वस्य सवर्मात्मैवाभून् तत् केन कं पश्येत् ।"
"यत्र हि द्वैतं भवति तदितर इतरं पश्यति ।"

जुन बखतमा आतमसाक्षात्कार हुन्छ सबै आत्मा नै भएपछि कसले कसलाई देखोस् । जुन बेला द्वैत र्छैं हुन्छ अनि एकले अर्कोलाई देख्तछ भन्ने श्रुति वाक्यबाट अर्थ आउछ । यही तात्पर्यलाई भगवान् भाष्यकारले भने "पश्वादि-भिश्चाविशेषात्" भनेर । कुन सन्दर्भमा के कुरा गरेको छ त्यो नबुझी ठ्यौलाउन खोज्दा आफै ठ्यौलिन्छ । घट प्रमालाई अवाधित ज्ञान भनेर प्रमा मानेको पार-मार्थिक सिद्धान्तलाई लिएर होइन । आत्मालाई ब्रह्म हो भनी अवधारण गर्ने उपनिषद्मा चार महावाक्य छन् ती यी यी हुन् –१ तत्त्वमसि, २ अहं ब्रह्मास्मि ३ अयमातमा ब्रह्म ४ विज्ञानमानन्दं ब्रह्म । यी चार महावाक्यले प्रतिपादित परम सिद्धान्तमा हामी सारा मिथ्या अद्वैत मात्र बाँकी राखेर यी वाक्यलाई पनि वेदाः अवेदाः भनी स्वीकार्नेछौं । तर संसारदशामा हामी घट बाधित मान्दैनौं आत्म-निश्चय हुनुअगाडि देहान्त प्रत्ययलाई प्रमाणले कल्पित गरेझैं लौकिक घट परादि प्रमाण हुन्छन् ।

हाम्रो यही एउटा ठूलो अरू वादको भन्दा विशेषता छ । हामी पारमा-र्थिक अवस्थामा अद्वैतवादी भएर "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" भनी संसार झूठो भन्छौं । व्यावहारिक कालमा प्रमाण प्रमेय प्रमाता द्वैतत्व स्वीकार्दछौं । यति मात्र होइन प्रातिभासिक सत्ता पनि स्वीकारेर हामीलाई शुक्तिमा अनिर्वचनीय रजतको अस्तित्व मान्नुपरेको छ ।

ब्रह्म साक्षात्कारपर्यन्त हामीले खानु बस्नु लाउनु परेको छ त्यसो हुँदा अब व्यावहारिक कालमा ओर्लेर हामी आफ्नो सारा कुरा सम्झाउन प्रमाण प्रमे-यका कुरा गर्छौं । प्रमाणको अधीनमा प्रमेयको सिद्धि हुँदा हामीले आफ्नो

शास्त्रलाई चाहिने छ प्रमाण मानेका छौं। प्रत्यक्ष, अनुमान उपमान, आगम, अर्थापत्ति र अनुपलब्धि।

प्रत्यक्ष प्रमाण

प्रत्यक्ष प्रमाको करणलाई प्रत्यक्ष प्रमाण भनिन्छ। करण भनेको साधकतमलाई मानेको छ। प्रत्यक्ष ज्ञान गर्न जुन साधन नभई हुँदैन त्यसलाई प्रत्यक्ष प्रमाण भनिन्छ। रूप ज्ञान गर्न चक्षु (आँखा), गन्ध ज्ञान गर्न घ्राण, (नाक), रस ज्ञानलाई रसना (जिब्रो), स्पर्श ज्ञानलाई त्वक् (छाला)। शब्द ज्ञानलाई श्रोत्र (कान) नभई हुँदैनन्। त्यसैले यी प्रत्यक्ष प्रमाका करण भए। यीबाट हुने ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमा हुने भयो। सबै प्रमाणमा यो जेठो भएको र यसमा कुनै दार्शनिकहरूको पनि विवाद नभएकोले यसलाई सर्वप्रथम उल्लेख गरिन्छ। प्रत्यक्षका अतिरिक्त अरू प्रमाणको अस्तित्व चार्वाकले स्वीकारेको छैन। उसले पनि प्रत्यक्षको भने मान्यता लिएको देखिन्छ। प्रमाणवादीमा एक प्रमाण मान्ने देखिन् लिएर नौ प्रमाणसम्म मान्ने थरी-थरीका दार्शनिक छन्। तीमध्ये यी अद्वैतवादीहरू छ प्रमाण मान्दछन्। तिनका नामको उल्लेख माथि गरिएको छ। अब प्रत्यक्ष प्रमाको करणलाई प्रत्यक्ष प्रमाण भनेपछि प्रत्यक्ष प्रमा भनेको के यो पनि त जान्नु आवश्यक हुन्छ भन्दा यहाँ प्रत्यक्ष प्रमा भनेर चैतन्यलाई नै लिनु पर्छ। श्रुतिले पनि साक्षात् प्रत्यक्ष ब्रह्म नै छ भने र "यत् साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म" भन्ने वाक्य प्रयुक्त गर्दछ।

इन्द्रियजन्य ज्ञानलाई प्रत्यक्ष प्रमा भनेर अरू दार्शनिक भने झैं भनौं भने साक्षि प्रत्यक्ष हुने स्वप्रकाशमा अव्याप्ति हुने र सुगन्धी चन्दनभन्दा सुगन्धांशमा पनि प्रत्यक्षात्वापत्ति होला।

आ-आफ्ना प्रक्रियाले आ-आफ्ना विषयमा लक्षण समन्वय गर्नुपर्ने हुँदा दर्शनमा त्यही कुरा गर्दा पनि आ आफ्नै तरीका अपनाएको हुन्छ। देहात्मवादी चार्वाकको चक्षु इन्द्रिय, आँखाको मासुको गुज्जा नै हुन्छ भने न्यायको मतमा आँखाको पुतली अगाडि रहेको अर्कै तत्त्व हुन्छ। त्यसो हुँदा हामीले एउटा दर्शनको विषयको अध्ययन गर्दा आफ्ना धारणामा यी सबै ख्याल राखेर व्यवहार गर्ने बानी बसाल्नुपर्छ। यहाँ चैतन्य नै प्रत्यक्ष प्रमाभन्दा बेग्लि नबुझेर अलग लिने कुरा पनि छैन। अनुमित्यादि स्थलमा पनि चैतन्यको आफ्नो अंशमा प्रत्यक्षत्व

रहन्छ। पर्वत अग्नि युक्त छ भनी अनुमान गर्दा अग्निको आकार लिने वृत्तिले उपहित चैतन्यको आफ्नो अंशमा स्वप्रकाशता रहेकोले प्रत्यक्ष नै हुन्छ।

चैतन्य अनादि छ। अर्थात् कारणरहित, अकार्य उत्पत्ति नाश नहुने छ। करण भनेको विशिष्ट कारण हो कार्यलाई करणको अपेक्षा हुनुपर्छ। नित्य चैतन्यमा यी कुरा मानेर चक्षुरादिको करणत्व स्वीकारेर प्रमाणत्व कसरी प्रदान गर्नु चैतन्यलाई। यो शंका उठ्ने संभावनालाई निराकरण गरिन्छ।

चैतन्यको अनादित्व वास्तवमा भए पनि त्यसलाई अभिव्यक्त गर्ने अन्तकरण-वृत्ति, इन्द्रिय सन्निकर्षादिलाई निमित्त मानेर नै जन्मन्छ। यसै हुँदा वृत्ति विशिष्ट चैतन्य उत्पत्तिमान् छ यसो भनिन्छ। अन्तकरण वृत्तिलाई ज्ञान भन्ने गरेको छ। ज्ञानले अवच्छेदक भएकोले वृत्तिमा ज्ञानत्वको औपचारिक प्रयोग हुन गएको हो।

वेदान्तीका मतमा छोटकरीमा चैतन्य बाहेक अरू कुरो छैन। त्यसमै प्रमात्व, प्रमाणत्व र प्रमातृत्वको व्यवस्था गर्नु छ। विषयसंग मिसिएर वृत्तिले अवच्छिन्न भएमा प्रमात्व, विषय र शरीर दुवैसंग संसृष्ट भई वृत्ति अवच्छिन्न रूपमा रहँदा प्रमाणत्व र शरीर संसृष्ट वृत्तिले अवच्छिन्न चैतन्य रूपले प्रमातृत्व हुन्छ भन्ने व्यवहार गरिन्छ। चक्षु श्रोत्रहरूलाई प्रमाण भन्ने व्यवहार यस परिस्थितिमा औपचारिक हुन्छन्।

अभिव्यञ्जकमा रहेको अनित्यत्व आरोप गरिँदा नित्य वस्तु पनि सादि अनित्य हुन्छ भन्ने सबै दर्शनको एक राय छ। त्यसैले शब्द नित्य मान्ने मीमांसकर वैयाकरणहरूले व्यक्तिगत अनित्यत्व आरोप गरी गकार विनष्ट भो भन्दछन्।

वृत्ति नै ज्ञान भने हुँदैन, किनभने– घट प्रकाश हुन्छ घट जान्दछु भन्दा सकर्मक र अकर्मक प्रयोगको व्यवस्थामा विरोध खान्छ। चैतन्यमा नै ज्ञान रहन्छ भन्दा वृत्तिले अवच्छिन्न चैतन्य नै व्यवहारको प्रयोजक हुन्छ भन्न मिल्छ। त्यहाँ किन विरोध रहेन त भने स्वरूप चैतन्य चाँहि प्रकाश र अज्ञान विषयत्व प्रयोजक विशिष्ट चैतन्य चाँहि ज्ञान मानेर त्यस विरोधको परिहार गर्न सकिन्छ। विवरण-कार पनि अन्तः करण वृत्तिमा ज्ञानत्वको उपचार गरेको हुँदा भन्ने वाक्य यस अर्थको यसरी प्रयोग गरेका छन्– "अन्तःकरणवृत्तौ ज्ञानत्वोपचारात्।" यो उन-

लाई यस कुरामा यसरी साक्षी बकाउनाको तात्पर्य पनि अर्कै छ । अर्थात् वृत्तिलाई ज्ञान होइन भन्ने कुरा अहिले हामीले मात्र भनेका होइनौं विवरणकारले पनि उहिले नै यो कुरा मानिसकेका थिए भन्ने कुराको प्रमाणलाई यस वाक्यलाई यहाँ उद्धृत गर्नाको तात्पर्य हो ।

आज पनि आफ्नो कुरामा समर्थन गर्न गराउन त्यसविषयक आचार्यको उक्ति उद्धृत गर्ने प्रचलन छ । यसो गर्नाको कारण पनि एक किसिमले परोत्कृष्टता नसहने समाजमा यो मेरो कुरो होइन तिमीले पनि ठूला ठानेकै व्यक्तिले पनि स्वीकारेको कुरो भन्ने बुझाउनु हो ।

मनबारे हाम्रो विचार

हामीले न्याय वैशेषिक मत पढ्दा मनलाई अणु मानेका थियौं । व्यापक मानेमा सबै इन्द्रियसँग मनको एकैबाजि सम्बन्ध कायम भएर एकै चोटि सबै ज्ञान हुन जाला, तर त्यसो हुँदैन । जसरी रेडियोमा विभिन्न स्टेशनबाट प्रसार गरेका ध्वनि तरङ्गभित्र पसे तापनि जुन मेगाहर्थमा सुई घुमाएर लगाइदियो त्यहींकै ध्वनि आउँछ । त्यस्तै मन जुन इन्द्रियसँग सम्बद्ध हुन्छ त्यसकै मात्र ज्ञान हुन्छ भन्ने अठोट गरेर अणु परिमाणको मानेको थियो । र मध्यम परिमाणको मानेमा विनाशी मन लिङ्ग शरीरमा रहन पनि पुग्ने थिएन । यसरी हामीले अन्तःकरणलाई निरवयव ठानेकोमा अहिले अन्तःकरणको वृत्ति भनी निरवयव अन्तःकरणमा सावयवत्व पो ठम्याइयो । यो कसो हो कुरा मिल्छ त ? भनेर यहाँ नयाँ कुरा गरे जस्तो हुन्छ ।

यो निरवयव अन्तःकरण भन्ने कुरा वेदले नै खण्डन गरेको छ । वेदमा "तन्मनोऽसृजत" भनी मन सृष्टि भएको कुरा गरेको छ । तिमी वेदभन्दा बढी जान्ने भएर कुरा नगर । सादिद्रव्य भएको मन अवश्य नै सावयव हुन्छ । वृत्तिरूप ज्ञानको मनको धर्मत्व मानेमा नै "कामः सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृति र्ह्रीर्धी-र्भीरित्येतत् सर्वं मन एव" यही श्रुति नै प्रमाण हो । यहाँ धीशब्दले वृत्तिरूप ज्ञानलाई भनेको हुनुपर्छ । यसै हुँदा काम संकल्प आदि सबै मनका धर्म हुने भए । अर्थात् धी शब्दको वाच्यार्थ ज्ञान भएपछि स्वरूप चैतन्यात्मक ज्ञान भनेको परिणा-मात्मक हुन नसक्ने भएकोले औपचारिक ज्ञानलाई यहाँ धी पदले बुझाउँछ । औप-चारिक ज्ञान वृत्ति भएको धी पदले वृत्तिरूप ज्ञानलाई लिएको भन्ने आशय स्पष्ट हुन्छ ।

काम संकल्प आदिलाई यहाँ अन्तःकरणको धर्म भनियो । तर, म चाहन्छु, म जान्दछु, म डराउँछु इत्यादि अनुभव हुन्छ । यस अनुभवले अहंसँग इच्छामि जानामि, विभेमि क्रियापदको सम्बन्ध रहेको उपयुक्त हुन्छ । अहमिच्छामि = म इच्छा गर्छु यस वाक्यले आत्मधर्मत्व स्वीकारेको देखिन्छ । यसरी इच्छा, भय संकलपहरू आत्माका धर्म भएर यहाँ प्रयुक्त हुँदा हुँदा मनका धर्महरू भनेर कसरी भन्न मिल्ला भन्ने शङ्का उठ्तछ ।

यसमा हाम्रो जवाफ यस्तो छ । यदि अहंम् 'म' भन्ने शब्द देह इन्द्रिय मनसँग सम्बद्ध भएर प्रयोग नभइदिएको भए दर्शनको आवश्यकता नै पर्दैनथ्यो । यसको विवेक गर्नु नै वास्तवमा दर्शनको काम हुन आयो । यही विवेक गर्दा कुनै देहात्मवादी भए । म मोटाएँ म दुब्लाएछु भनी म यहाँ देहसँग सम्बन्ध राखेर व्यवहार गरिन्छ । यो कुरामाथि विशदरूपमा भनिइसकेको छ । यहाँ एक उदाहरणले हामी यसलाई स्पष्ट पार्न सक्तछौं ।

फलामको डल्लो आरनबाट झिकेर कीले पिट्न चिम्टाले समाउनुपर्छ नत्र पोल्छ । किन पोल्छ ? त्यो आगो त होइन ? तथापि पोल्ने शक्ति भएको अग्निको तादात्म्यको अध्यास भएर फलाम पोल्छ भन्ने व्यवहारमा प्रचलन छ । फलामको ताप्केमा हिउँ उठाएर ल्याउँदा त्यो कति चिसो फलाम रहेछ भनिन्छ । अगि आगोको राप तापले फलाम तातो भएर पोल्ने भयो । पछि हिउँको संसर्गले चिसो भएर डाम्ने भयो । वास्तवमा फलाम त्यति तातो र त्यति चिसो वस्तु होइन । तथापि दग्धृत्व र शीतत्वका आश्रय अग्नि र हिमका तादात्म्यले पोल्छ र डाम्छ भन्ने व्यवहार सर्वविदितै छ । सुखदुःखादि आकारमा परिणामी अन्तःकरणसँग ऐक्य भई अध्यास हुँदा अहं सुखी अहं दुःखी भन्ने व्यवहार हुन्छन् । जसरी आगो र हिमदेखि अतिरिक्त फलामको वेग्लै अस्तित्व छ त्यस्तै देह इन्द्रिय मनदेखि अतिरिक्त आत्माको अस्तित्व श्रुति र उपपत्तिबाट सिद्ध छ । त्यसैले यो अनुभव अन्तःकरणको ऐक्याध्यासबाट मात्रै भएको हो ।

अन्तःकरण अतीन्द्रिय भएकोले प्रत्यक्ष विषय हुन सक्तैन । मनलाई इन्द्रिय मानेको छ इन्द्रियहरू अतीन्द्रिय हुन्छन् । "मनः षष्ठानीन्द्रियाणि" भनेर गीताले पनि यस कुरामा स्वीकृति प्रदान गरेको छ । यो कुरा बिर्सेर अघि तिमीले उत्तर दियौ । मन इन्द्रिय भन्ने कुरा भुसुक्क बिर्सेर यसो भनेको हुनुपर्छ मन इन्द्रिय भए पछि प्रत्यक्ष विषयता रहँदैन ।

यहाँ हाम्रो विचारमा मन इन्द्रिय भन्ने कुरामा सहमति भए तिम्रो दोषारोप उपयुक्त हुन्थ्यो । हामीले मनलाई इन्द्रिय मानेका छैनौं त्यसैले प्रत्यक्ष हुन नसक्ने भन्ने प्रश्न नै उठ्तैन । हामीले मन इन्द्रिय होइन भन्ने हाम्रो कुरामा सहमति जनाउने प्रमाण पनि पाएका छौं– इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः" भन्ने यो वाक्य हामीलाई शास्त्रीय आड दिने बनेको छ । अघि भनेको मन समेत छैटौं इन्द्रियहरू भन्ने "मनः षष्ठानीन्द्रियाणि" यससँग कसरी व्यवस्था मिलाउने भन्ने पर्नु पीर परेको होला । त्यसमा पीर गर्नै पर्दैन । इन्द्रिय नभएको मनले षट्त्व संख्या पूरण गर्नु कुनै विरोध हुने काम होइन । वेद लोक दुवैमा संख्या पूरण गर्दा त्यही जातको सँगै मात्र संख्या पूरण हुनुपर्छ भन्ने कुनै खास नियम छैन ।

होम गरेर बाँकी रहेको पुरोडाशलाई 'इडा' भनिन्छ । चार ऋत्विक् र यजमान समेत पाँच जनाले इडा खान्छन् यहाँ अऋत्विक् भएको यजमानले ऋत्विक्सँग पूरक भएर पञ्चत्व संख्यामा उपस्थित हुन पाएको छ । वेदमा "यजमानपञ्चमा इडां भक्षयन्ति" यस वाक्यले हाम्रो कुरालाई प्रमाणित गर्दछ भने लोकमा "वेदानध्यापयामास महाभारतपञ्चमान्" यस श्लोकमा वेदगत पञ्चत्व संख्या अवेद महाभारतले पूरण गरेको देखिन्छ । यसरी संख्या पूरण गर्दा सजातीयबाटै हुनुपर्छ भन्ने नियम यसमाथिका प्रमाणबाट खण्डन भए ।

तिम्रो मतमा मनलाई इन्द्रिय भन या नभन यसमा हामीलाई चासो छैन । तर सुखादि प्रत्यक्ष साक्षात् नहुने भए तिम्रा मतमा, हामीलाई यही भन्नु छ । हामीले इन्द्रिय र विषयसँग सम्बन्ध भएर नै वस्तु प्रत्यक्ष हुने नियम मानेका छौं । यहाँ तिम्रो मन इन्द्रिय भएन, त्यसै हुँदा इन्द्रिय अजन्य भएको सुखादिको साक्षात्त्व हुने भएन । यही संझाइदिनुपरेको छ एक दार्शनिकको नाताले ।

यति मेहरवानी देखाएकोमा धन्यवाद दिन हुन्थ्यो तर के गर्नु र तिम्रो लक्षणले तिम्रै घाँटी अँठ्याएको छ हाम्रो मतमा तिम्रो भनाइअनुसार इन्द्रियजन्यत्व नहुँदा ज्ञान साक्षात्त्व नहुने भो तर तिमीले मनलाई इन्द्रिय मान्यौ । इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष भनेर स्वीकार्यौ । त्यसो गर्दा तिमीलाई दुइ दोष आइपरे अनुमिति उपमिति मनोजन्य भएकाले ती प्रत्यक्ष हुने भए । किनभने मन इन्द्रिय हो र प्रत्यक्ष हुँदा इन्द्रियजन्य ज्ञान हुनुपर्छ भनी तिमीले मानेका छौ । अर्को कुरो ईश्वर तिमी हामी जस्तो चक्षुरादि इन्द्रिय भएको छैन । ईश्वर पनि देह इन्द्रियादि युक्त भए जन्मने मर्ने हुन्छ । ईश्वरलाई त्यस्तो हामी मान्दैनौं । शायद ! तिमीले पनि मान्ने छैं

लाग्दैन । ईश्वरलाई सर्वज्ञ शक्तिमान् भनिन्छ तर तिम्रो भनाइअनुसार अनिन्द्रिय-जन्य ज्ञान प्रत्यक्ष नहुने भएपछि ईश्वरको ज्ञान साक्षात् नहुने भो । यता अनुमिति-ज्ञान मनोजन्य भएर प्रत्यक्ष हुने, उता ईश्वरको ज्ञान अनिन्द्रियजन्य भएर साक्षात्त्व नहुने भनेर कसरी मानौं । यही हामीलाई परेको फसाद हो । तिमी नै भन, तिम्रो तर्कले आफ्नै कुरा काटिराखेको छ । अब दार्शनिकको नातोले तिमीलाई हामो पनि यो समस्या कसरी समाधान गर्छौं भनेर तिमीले विचार नगरेको कुरातर्फ संकेत गर्दिन्छौं ।

उसो भए प्रत्यक्षत्व प्रयोजक सिद्धान्तमा के हो त भन्ने प्रश्न उठ्तछ । त्यसमा हामा सोद्धछौं— ज्ञानगत प्रत्यक्षत्वको प्रयोजक सोधेको कि विषयगत प्रत्यक्षत्वको प्रयोजक सोधेको ? ज्ञानगत प्रत्यक्षको प्रयोजकका हकमा हामी वेदान्तीहरू प्रमाण-चैतन्यको विषयावच्छिन्न चैतन्यसित अभेद हुनु, ज्ञानगत प्रत्यक्षको प्रयोजक हो–यसो भन्दछौं ।

यहाँ अलि विस्तारपूर्वक यस कुरालाई बुझाउनुपर्छ । तार्किकहरूले प्रत्यक्ष प्रमाको कारण इन्द्रियजन्यत्वलाई मुख्य मानेका छन् । सुखदुःखादि पनि मन इन्द्रिय भएकोले तज्जन्य भई प्रत्यक्ष हुन सक्ने भए । परन्तु वेदान्तीले मनलाई इन्द्रिय नमाने-पछि "म सुखी छु" भन्ने प्रत्यक्ष अनुभव हुँदा हुँदै पनि सुखादि प्रत्यक्ष हुँदैनन् भनी अनुभवविरुद्ध स्वीकार गर्ने परिस्थिति देखा पर्न आउने भो । यसो भन्न त सकिन्न । त्यसउसले वेदान्तका मतमा प्रत्यक्ष प्रयोजक केही रहने भएन । ज्ञानगत प्रत्यक्षको कारण त बिलकुल नै केही भएन किनभने वेदान्तले मनलाई इन्द्रिय मानेको छैन । यस तार्किकको आरोपलाई वेदान्तले जवाफ दिन्छ प्रत्यक्षको प्रयोजक हाम्रो मतमा अर्कै छ त्यो यो हो— प्रमाणचैतन्य अर्थात् वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य औ प्रमेय चैतन्य अर्थात् विषयावच्छिन्न चैतन्य यी दुईको अभेद अर्थात् ऐक्य हुनु नै ज्ञानगत प्रत्यक्षको प्रयो-जक हुन्छ । यसरी इन्द्रियजन्यत्व नभए पनि हाम्रो लागि सुखःदुखादि प्रत्यक्ष हुन सक्छन् ।

वास्तवमा अद्वैतवादमा प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति र प्रमाता भन्ने भेद हुने कुरो हैन । तथापि औपाधिक भेद मानेर विषयव्यापक अन्तःकरणभाग विषयको ज्ञान-कर्मत्व संपादकता योग्यत्व र अभिव्यक्ति योग्यतालाई प्रमिति, तद्विषय ब्रह्म चैतन्य-लाई प्रमेय, देहगत अन्तःकरणभागावच्छिन्न चैतन्यलाई प्रमातृ चैतन्य र विषय र

देहमध्यवृत्ति भई लहुरो कैं तेर्सिएर रहेको अन्तःकरणभागावच्छिन्न चैतन्य चाँहि

प्रमाण चैतन्य भनेर व्यवहृत हुन्छ ।

जस्तै अविभाज्य व्यापक एक आकाशलाई हामी औपाधिक रूपमा विभाजित गर्दछौं र घटाकाश, मठाकाश र महाकाश भनी व्यवहार गर्दछौं । घटले अवच्छिन्न र मठले छेका हाली घेरिएको आकाशलाई घटाकाश र मठाकाश भनिन्छ । यसरी नै अब हामीले चैतन्यलाई तीन रूपमा विभक्त गरेको छ ।

चैतन्य पनि तीन हुने भए— विषयचैतन्य, प्रमाणचैतन्य र प्रमातृचैतन्य । घटावच्छिन्न चैतन्य, विषयचैतन्य भनिन्छ । अन्तःकरणवृत्यवच्छिन्न चैतन्य प्रमाण-चैतन्य हुन्छ र अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य चाहिं प्रमातृचैतन्य भनी मानिन्छ ।

प्रमाणचैतन्य भनेर अन्तःकरणवृत्तिले अवच्छिन्न चैतन्यको परिगणना गरिएको छ । यहाँ अन्तःकरणको वृत्ति भनेर अन्तःकरणको एकदेश विकारलाई लिइएको होइन । मनलाई नै यहाँ वृत्ति भनिएको त्यसको परिणामलाई लक्ष्य राखेर भनेको हो । हाम्रो मन, अणु या व्यापक छैन मध्यम परिमाणवाला छ ।

यहाँ एउटा शङ्का बीचमा उठ्तछ । त्यो के भने मनलाई अणु मानौं भने सुदूर वर्ती ध्रुवप्रदेशपर्यन्त जाँदा देहको साथ सम्वन्ध छुटेर निर्जीवत्व हुने भए, मध्यम परिमाण मान्दा लोसे मन भई फट्टै विषय भान नहुने डर आकाश झैं परम महापरिमाणवाला माने निष्क्रियत्वापत्ति । यसरी अन्तःकरणलाई न अणु, न मध्यम न महान् भन्न मिल्यो त्यसो भएपछि उसको वृत्ति भनिने कुरा त्यसै बाफिएर उड्ने भो । यस तर्कलाई मध्यम परिमाण मन तैजस द्रव्य हुनाले सूर्यकिरण झैं शीघ्र प्रसरणशील हुन्छ देह झैं मध्यम परिमाण भएर फट्टै विषय भान गर्न नसक्ने भन्ने कुनै दोष दिने ठाउँ छैन । यस्तो जवाफ छ वेदान्तले प्रस्तुत गरेको । यसलाई एक उदाहरणद्वारा राम्ररी बुझाएको छ । जस्तै ठूलो तालको पानी छेद पारी कुलो काटेर खेतबारीमा लाउँदा खेतको जस्तो आकार छ त्यही आकारमा आफू परिणत हुन्छ । चारपाटे खेत भए त्यो पानी चारपाटे भएर पाटेको ठाउँ ढाकेर बस्छ तीन कुने भए पानी पनि तीनकुने रूपमै परिणत हुन्छ । त्यस्तै तैजस अन्तःकरण पनि चक्षुरादिद्वारा निस्केर घटादि विषय देशमा पुगेर घटादि विषयाकारले परिणत हुन्छ । त्यही परिणाम वृत्ति मानिएको हो ।

अनुमिति आदि स्थलमा यसो हुँदैन । अनुमिति स्थलमा हामी धूवा मात्र

देख्तछौं । आगोसँग हाम्रो चक्षुको संयोग हुँदैन र अन्तःकरणको अग्नि रहेको देश-सम्म पुग्ने सामर्थ्य छैन । धूम त हाम्रो प्रत्यक्ष नै हुन्छ अग्नि मात्र अनुमान हुने हो । अन्तःकरण बाहिर निस्कने भन्ने सिद्ध भएमा यो गाग्रो इत्यादि प्रत्यक्ष स्थलमा घटको र त्यस आकार लिएको वृत्तिको एकै ठाउँमा बाहिर भेट भई ऐक्य भएर दुवै चैतन्य एक हुन्छ । घटादि विषय र अन्तःकरणवृत्ति अलग हुन् तापनि एक देशमा रही तादात्म्य भएर भेद नदेखिने हुन्छन् । जस्तै घरभित्र रहेको घटावच्छिन्न आकाश गृहावच्छिन्न आकाशभन्दा फरक हुँदैन । त्यस्तै अयं घटः यस्तो प्रत्यक्ष स्थलमा घटाकार वृत्तिको घटसँग संयोग भएकोले र घटावच्छिन्न चैतन्यको र त्यसको वृत्तिले अवच्छिन्न चैतन्यको भिन्नता नभएकोले त्यहाँ घटज्ञानको घटांशमा प्रत्यक्षत्व हुने भो । सुखदुःखादि अवच्छिन्न चैतन्यको र तद्वृत्ति अवच्छिन्न चैतन्यको नियमले एकै देशमा रहेको उपाधिद्वयले अवच्छिन्न भए तापनि नियमले म सुखी म दुःखी इत्यादि ज्ञानको प्रत्यक्षत्व रहन्छ ।

माथिको कुराबाट के थहा लाग्यो भने– बाह्याकार लिने विषयका वृत्तिलाई इन्द्रिय सन्निकर्प भएपछि प्रत्यक्षता हुने र आन्तर विषयाकार वृत्ति स्वयं उत्पन्न हुने गर्छन् । यही आन्तर र बाह्य विषयको विशेषता ठहरियो । "दुइटा उपाधि एक देशमा रहेपछि भेदजनकत्व हुँदैन" यही नै प्रत्यक्षको कडी हो भनेर स्वीकार गरियो । यसो भनेमा अन्तःकरणस्थित सुखादिस्मरणलाई पनि सुखादि अंशमा प्रत्यक्षत्व प्राप्त हुने हुन्छ । परन्तु, स्मरण प्रत्यक्ष हो भन्ने कसैको पनि सम्मत देखिँदैन । त्यसैले यो कथन ठीक भएन । यसैले हामीले के भनेका छौं भने एक प्रदेशमा नै रहेको छ तापनि भिन्नकालिकत्व उपाधि दुई भएमा उपधेयको भेदकत्व रहन्छ अभेदकत्व होइन । यस प्रकारको हाम्रो अभेदकत्व र भेदकत्वको परिभाषाले गर्दा "अहं सुखा" यस्तो सुख प्रत्यक्ष कालमा जुन प्रदेशमा सुखाकार अन्तःकरणको परिणाम थियो त्यही सुखरूप विषय पनि थियो । यसो हुँदा सुखावच्छिन्न चैतन्यभन्दा अभिन्न, सुखाकार वृत्त्यवच्छिन्न हुन्छ र सुख प्रत्यक्ष हुन्छ । सुख स्मरण हुँदा त म त्यस बखत सुखी थिएँ भन्ने स्मृति हुँदा सुख चाँहि अतीत विपय, औ तदाकार वर्तमान वृत्ति यी दुवै अन्तःकरणरूप एक देशमा रहे पनि सुख भूतकालीन र वृत्ति वर्तमानकालीन भएकोले सुखावच्छिन्न चैतन्यदेखि अभिन्न तद्वृत्यवच्छिन्न चैतन्य नहुनाले सुखस्मरणमा प्रत्यक्षत्वको कारण नरही स्मरण प्रत्यक्ष हुन जाने दोष रहँदैन र अतिव्याप्ति दोषबाट हाम्रो लक्षण मुक्त रहेको छ ।

एक देशवर्ती मात्र उपाधिको अभेदप्रयोजकत्व मान्दा "म अघि सुखी थिएँ"

भन्ने स्मृतिमा अतिव्याप्ति हुन जाने हुँदा एककालिक पनि हुनुपर्छ भन्ने भएमा किन हामीले लक्षणमै वर्तमानत्वलाई विषयको विशेषण नदिनु भन्ने विचार गरी अब लक्षणमै विषयको अगाडि वर्तमानत्व थपेर यस्तो लक्षण गर्दछौं– वर्तमान विषयावच्छिन्न चैतन्याभिन्न वृत्त्यवच्छिन्नत्व नै ज्ञान प्रत्यक्षको प्रयोजक हुन्छ । यस्तो स्पष्ट लक्षण बनाएमा स्मरण सदै अतीत विषयको हुने हुँदा वर्तमान विषयले अवच्छिन्न चैतन्य त्यहाँ रहँदैन र स्मरण प्रत्यक्ष हुँदैन ।

यही लक्षण गरे पनि धर्म अधर्ममा अतिव्याप्ति दोष रहन्छ । धर्म र अधर्म अन्तःकरणमा रहने भए पनि ती प्रत्यक्ष हुँदैनन् ती परोक्ष हुन्छन् । खालि शाब्द ज्ञानले मात्र बोधगम्य हुन्छन् । मनका धर्म भएका तथा वर्तमानकालमा रहेका भए पनि धर्म तथा अधर्म स्वभाव वैचित्र्यको कारणले प्रत्यक्ष हुँदैनन् । तिमी धार्मिक र तँ पापी भनेर अर्काले भनेपछि ए म धर्मात्मा रहेछु या मलाई त पापी पो भन्दछ भन्ने ज्ञान हुन्छ । यहाँ शब्दजन्य बोध हुँदा शाब्द ज्ञान भई आगम प्रमाण हुन्छ । तर यस शाब्द ज्ञानमा धर्माधर्मरूप विषय औ तदाकार वृत्ति यी दुइ उपाधि एकदेशमै एकै कालमै अवस्थित हुँदा अवच्छिन्न चैतन्यमा अभेदता रहन्छ । विषयावच्छिन्नको र वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यको अभेद रहँदा प्रत्यक्षको प्रयोजकत्व धर्माधर्मादि रही शाब्द ज्ञान हुने ठाउँमा प्रत्यक्षत्व रहन गई अतिव्याप्ति दोष हुने देखिन्छ । यसरी देखाइएको दोषलाई हटाउन हामीले योग्यत्व विशेषण थप्नुपर्छ ।

अर्थात् योग्य वर्तमान विषयावच्छिन्न चैतन्यदेखि अभिन्न वृत्त्यवच्छिन्नत्व नै विषयांशमा ज्ञान प्रत्यक्षत्व प्रयोजक हुन्छ ।

अन्तःकरणधर्मत्वले सुख र धर्म कुनै फरक छैनन् तथापि कुनै प्रत्यक्ष हुने खालका हुन्छन्, कुनै हुँदैनन् । जस्तै रूपी द्रव्य घट पनि हो परमाणु पनि हो घट प्रत्यक्ष हुन्छ परमाणु प्रत्यक्ष हुँदैन । यसमा कुन प्रत्यक्ष हुन योग्य कुन अयोग्य भन्ने बारेमा जुन जुन प्रत्यक्ष हुन्छन् ती योग्य जुन प्रत्यक्ष हुँदैनन् ती अयोग्य यही नतीजाबाटै कल्पना गर्नुपर्छ । स्वभावविशेषलाई हामीले मान्दिनुपर्छ नमानी धर पनि छैन ।

हो इन, हामी त धर्माधर्मलाई आत्माको धर्म मान्दछौं । अन्तःकरणको धर्म मान्दैनौं भनी नैयायिकले भन्लान् त्यसै माने तापनि सुखादि झैं धर्मादिलाई तिमीहरू पनि प्रत्यक्ष त हुन्छ भन्ने छैनौ । जुन दुवैको बराबरको दोष छ त्यसमा अर्कोलाई

फत्त र लाउनु हुँदैन । सुखादि औ धर्मादि जव दुवै तिम्रा मतमा आत्माका धर्म ठहरिन्छन् भने तीमध्ये सुख प्रत्यक्ष योग्य धर्म प्रत्यक्ष अयोग्य मान्नमा कुन नियामक छ भन्दा तिमीले यसमा स्वभावविशेष नै नियामक मान्नुपर्छ । यसो भएकाले यसमा समान दोष र समान परिहार हुने हुँदा एउटाले अर्कोलाई दोष दिने कुरो छैन । योग्यत्वलाई विषयमा विशेषण दिनाले योग्य विषय नै प्रत्यक्ष हुन्छ अयोग्य चाहिं प्रत्यक्ष हुँदैन यही सारांशको दुवैतिरको कुरो एकै हो ।

प्रत्यक्ष योग्यता पनि भएको, स्मरण पनि नभई वर्तमान अवस्थामा नै रहने सुख ज्ञान छ, त्यो सुख धर्म अधर्म झैं परोक्ष पनि हुँदैन प्रत्यक्ष नै हुन्छ अन्तःकरणको धर्म भएर । तर, त्यही सुख वर्तमान अवस्थालाई लिएर कसैले भनिदियो "त्वं सुखी" अर्थात् 'तँ सुखी छस्" भनेर त्यो भनेमा त्यो वाक्यजन्य ज्ञान भो वाक्यजन्य ज्ञान यस अर्थमा त प्रत्यक्ष हुन जान्छ । हामीले शब्दज्ञानलाई परोक्ष मानेका छौं नि यस परिस्थितिमा के गर्ने ? भन्दा विवरणकार भन्दछन् हामीलाई यस्तो वाक्यजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष हुँदा कुनै अनिष्ट छैन हामी त्यस कुरालाई स्वीकार गर्छौं ।

एक मत छ शब्दज्ञान परोक्ष मान्ने, उनीहरू तत्त्वमसि यस वाक्यजन्य ज्ञान परोक्ष हुन्छ वाक्यबाट बोध भएकोले ज्योतिष्टोमादि वाक्यजन्य ज्ञान झैं भन्दछन् । कोही भन्दछन् तत्त्वमसि यस वाक्यजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष छ अपरोक्ष अर्थविषयत्व हुनाले दशमस्त्वमसि वाक्यबाट प्रत्यक्ष ज्ञानको उपलब्धि हुनाले । यसरी यहाँ दुइ प्रस्थान छ विवरणकारको र भामतीकारको । भामतीकार शब्दजन्य ज्ञान परोक्ष भन्दछन् । विवरणकार भने कहीं प्रत्यक्ष पनि हुन्छ शब्दजन्य ज्ञान भनी मान्दछन् यसमा हामी अहिले दशमस्त्वमसि यस वाक्यले अपरोक्ष ज्ञान भएको हामीलाई थहा छ ।

सद्‌वीज छर्न भनी पहाडबाट एक दफा गाउँले आएका थिए । वालाचतुर्दशीको दिन भीडमा त्यो लुडोमा आएका साथी छुटे बल्लतल्ल भेटघाट भो दश जना आएकामा नौ जना मात्रै भए । जसले गने पनि आफूलाई गन्न बिर्संदो रहेछ । एउटा साथी हरायो भनी टामाटुम भई अँध्यारो अनुहार लाएर बसेका त्यो डफामा स्वयंसेवक पुगेर के छुट्यो भनी सोद्धा साथी हराएको कुरा गरे । उसले गन्दा तिमी दशौं भइहाल्यौ नि भनिदिदा हो त नि भनी प्रत्यक्ष हुन्छ । त्यहाँ ज्ञान चाक्षुषले गर्न नसकेको प्रत्यक्षत्व शब्दबाट हुन्छ । त्यसलाई हामी अपरोक्ष ज्ञान मान्दछौं ।

"दशौं तिमी ह्वौ" भन्दा यहाँ दशमस्त्वज्ञान इन्द्रियबाट भएको होइन । शब्द

सुन्नु अघि इन्द्रिय सन्निकर्ष हुँदा पनि त्यो त्यहाँ दशमस्त्वज्ञानको उदय भएको थिएन । त्यहाँ इन्द्रियले प्रत्यक्ष गर्दा शब्दको सहकारिता प्राप्त गऱ्यो भनेर मानौं भने पनि शब्द सहकृत इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रत्यक्षत्वको प्रयोजकत्व मान्नै हुन्न । उसो भए त्यो परोक्षज्ञान भनौं भने पनि अपरोक्ष अध्यासलाई हटाउन नसक्नुपर्दथ्यो । त्यसो हुँदा शब्दजन्य ज्ञान पनि कहीं अपरोक्ष हुन्छ भनेर स्वीकार गर्नैपर्छ । त्यसो भएको खण्डमा यो कुरा पनि मिल्न आउँछ । यसमा भनेको पनि छ ।

तत्त्वमस्यादिवाक्योत्थसम्यग्धीजन्ममात्रतः ।
अविद्या सहकार्येण नासीदस्ति भविष्यति ।।

अर्थात् 'तत्त्वमसि' (तिमी त्यही ब्रह्म ह्वौ) भन्ने वाक्यबाट पैदा हुने हाम्रो ज्ञानोदय हुँदासाथ आफ्ना साना कार्यका साथ अविद्या न भएको हुन्थ्यो न छ न हुनेछ । भन्ने वचन पनि ठीक हुन जान्छ । पञ्चदशीले पनि यस कुरालाई मान्यता दिएर भनेको छ ।

सर्वत्रैव महावाक्य विचारात्त्वपरोक्षधीः ।
ब्रह्मापरोक्ष्यसिद्धयर्थं महावाक्यमितीप्सितम् ।।

अर्थात्– सर्वत्र नै महावाक्यको विचारबाटै अपरोक्ष ज्ञान हुन्छ । ब्रह्मको अपरोक्ष सिद्ध गर्न महावाक्य नै छन् यस्तो इप्सित छ ।

यसै हुनाले वेदान्तको मतमा "पर्वतो वह्निमान्" (पहाड आगो भएको छ) इत्यादि ज्ञानमा पनि हाम्रो वह्नि परोक्ष छ र पर्वत भने प्रत्यक्ष हुन्छ । पर्वतावच्छिन्न चैतन्यको र बाहिर निस्केको अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यको परस्पर एकाकार भई भेद नरहेको हुँदा पर्वत प्रत्यक्ष हुन्छ । अग्निको अंशमा अन्तःकरणवृत्तिले अवच्छिन्न भएको चैतन्यसँग वह्न्यवाच्छिन्न चैतन्य मेल र भेट भई एकाकार हुन सकेन अर्थात् प्रमाणचैतन्य र विषयावच्छिन्न चैतन्यमा एकाकारता हुन नपाई परस्परमा भेद रहेकोले प्रत्यक्षत्व रहेन । यसउसले पर्वत देख्तछु आगो अनुमान गर्छु भन्ने अनुभव हुन्छ । जहाँ पक्ष अर्थात् साध्य सन्दिग्ध हुने स्थल सन्निकृष्ट हुँदैन त्यस्तो अनुमितिमा सर्वांशमा नै ज्ञान परोक्ष हुन्छ ।

सुगन्धी चन्दन इत्यादि ज्ञानमा पनि चन्दन चाहिं अपरोक्ष हुन्छ सुगन्धांश भने

परोक्ष हुन्छ । सौगन्ध्य चक्षु इन्द्रियले ग्रहण हुँदैन । गन्धग्रहण गर्ने योग्यता चक्षुको छैन ।

जातित्वखण्डन

यहाँ एकै ज्ञानमा केही अंश अपरोक्ष केही अंश परोक्ष मानिन थालियो । यस्तो गर्दा त प्रत्यक्षत्व जाति नहुने भो किनभने यहाँ सांकर्य्य रहने भो । परस्परमा समानाधिकरण नभएका धर्मको एकत्र समावेश हुनुलाई साङ्कर्य्य भनिन्छ । यसलाइ सम्झाउन उदाहरणद्वारा अलि विशद गर्नुपर्छ मूर्तत्व र भूतत्व यी दुइ कुरा छन् । मूर्तत्व नहुने आकाशमा भूतत्व छ भूतत्व नहुने मनमा मूर्तत्व छ तर पृथ्वी जल तेज वायुमा भूतत्व मूर्तत्व दुवैको समावेश रहने हुँदा मूर्तत्व सांकर्य्यदोषले जाति हुने भएन । त्यस्तै परोक्षत्वको अधिकरण नभएको अयं घटः यस ज्ञानमा प्रत्यक्षत्व रह्यो अपरोक्षत्वको अनधिकरण असन्निकृष्ट पक्षक अनुमितिमा खालि परोक्षत्व रहने भो । नजीकै देखिने पक्ष भएको पर्वत आगो भएको छ भन्ने अनुमितिमा परोक्षत्व र प्रत्य-क्षत्व दुवैको समावेश हुने हुँदा यहाँ सांकर्य्य भो अर्थात् खिचडी ज्ञान भो त्यसो हुँदा प्रत्यक्षत्व जाति नहुने भयो । यसै गरी परोक्षत्व पनि जाति नहुने भो ।

पहिले जातिका बारेमा नैयायिकहरूको भनाइ यहाँ उद्धृत गरिन्छ, त्यसपछि जाति बाधक के हुन् तिनको परिगणन गरेर अनि वेदान्त सिद्धान्त यस बारेमा के छ त्यो भनिन्छ ।

नैयायिकहरूले अयं घटः अयं घटः अयं घटः भनेर अनेक घटमा समावय सम्बन्धले रहने नित्य पदार्थलाई सामान्य भने । त्यो पर सामान्य र अपर सामान्यका रूपमा दुई थरी छन् । द्रव्य गुण कर्म तीनैमा रहने सत्तारूपी जाति पर छ । द्रव्यमा रहने द्रव्यत्व जाति पृथ्वीत्व जातिभन्दा पर जाति हुन्छ व्यापक भएकोले भने पदार्थत्व भन्दा अपर पनि त्यही द्रव्यत्व जाति हुन्छ । पर र अपर सापेक्षिक कुरा हुन् । यसरी जाति मान्नमा नैयायिकहरूलाई के कुरा पऱ्यो भने हामी नेपालमा वस्नेलाई शीत समशीतोष्ण र उष्ण प्रदेशमा रहने वस्तु देख्ने सौभाग्य प्राप्त छ । उदाहरणको रूपमा भोटे कुकुर पनि हामीले देखेको छ त्यस्तै उपत्यकाका कुकुर पनि देखेको छ र गरम प्रदेशमा हुने खालका कुकुर पनि देखेको छ । भोटे कुकुरमा रहेको रूप रङ्ग र तराइका कुकुरका आकार प्रकारमा पूर्ण भेद भए पनि कुकुरमा रहने सामान्यपन छ र न हामी दुवैलाई देख्ता कुकुर भन्दछौं । त्यो मात्र कहाँ हो र बेलायती, जर्मनी,

चीनिया कुकुर देख्ता पनि हामी कुकुर भनेर चिनिहाल्छौं । यो सबै कुकुरमा रहने जुन सामान्यपन छ त्यही त्यसको जाति हो । अनेकमा समवेत भई रहने नित्य धर्म नै जाति हो । यस्तो जातिको बाधक हुन्छ व्यक्तिको अभेद, तुल्यत्व, संकर, अनवस्थिति, रूपहानि र असम्बन्ध ।

अनेकमा समवेत (समवाय सम्बन्ध रहने) हुनुपर्नेमा एकै थान छ भने त्यहाँ जाति रहँदैन त्यसो हुँदा आकाशमा जाति हुँदैन । घट र कलश तुल्य भएकाले यहाँ पनि जाति रहँदैन कि घटत्व माने हुन्छ कि त कलशत्व माने हुन्छ घटत्व र कलशत्व दुवै मान्नु पर्दैन । भूतत्व र मूर्तत्व संकर हुने भएकाले त्यहाँ जाति रहँदैन यो कुरा माथि भनिसकिएको छ । अनवस्थिति अर्थात् घटमा घटत्व हुन्छ भने घटत्वमा घटत्वत्व मान्दा यो त्व जति थपे पनि बढ्दै गएर घटत्वत्वत्वत्वत्वत्व हुँदै अनवस्था हुन जाने भएकोले त्यस्ता अनवस्था कायम हुने ठाउँमा जाति मानिदैन । एक परमाणुसित अर्को परमाणुको भिन्नता कायम गर्न विशेष पदार्थ मानेको छ त्यस विशेषमा पनि सामान्यत्व माने उसको रूपकै हानि हुन जाने हुँदा त्यस्तामा पनि जाति मानिदैन । समवाय सम्बन्ध नरहने समवाय र अभाव पनि जाति हुँदैनन् असम्बन्ध भएकोले ।

नैयायिकको यही जातिवादको दार्शनिक पृष्ठभूमिमा अवान्तर जातिवाद पनि खडा हुन्छ । देश काल परिस्थितिले प्रभाव पारेर एकै फलमा विभिन्नता, एकै पशुमा नानाथरीको आकार, एकै मनुष्यमा विभिन्न वर्ग र आकृति गराउँछ जस्तै एकै आँपमा मालदहको जलवायुले त्यहाँको आँप र सुपारी जस्ता यहाँका आँपमा आम्रत्व छ तापनि मालदह आँपको पन वटारको काली आँपमा पाइदैन । भोटे कुकुरको पन हामी बिलायती कुकुरमा पाउँदैनौं । त्यस्तै खारिलो समुद्रको पानीले कुइरो आँखा भएका फिरङ्गीको वर्ण आकृति हामी किरातीमा पाउँदैनौं । आम्रत्व जाति वम्बइ आँप, मालदह आँप, काली आँप, फर्सी आँप, सुपारी आँपमा छ । तर सुपारी आँपको पन बम्बइ आँपमा छैन । आम्रत्व जातिमा अपर जाति सुपारी आँपको जात र मालदह आँपको जात बेग्लै हुन्छ । त्यस्तै कुकुरत्व जाति भोटे कुकुर, चीनियाँ कुकुर, ऐल्सिसियन कुकुर वेलायती कुकुर, सवैमा छ । तर भोटे कुकुरको जात र बेलायती कुकुरको जात फरक छ । त्यस्तै अंग्रेज जाति, अफ्रिकाली जाति, चीनियाँ जाति र नेपाली जाति सवैमा एकै मनुष्यत्व जाति छ । त्यसैले नेपाली लोग्नेमान्छेले भोटिनी स्वास्नी राखे पनि छोराछोरी जन्मन्छन् अंग्रेजनी स्वास्नी राखे पनि बच्चा जन्मिन्छ । तर अंग्रेज जात र चीनियाँ जात फरक हो । अफ्रिकीहरू र एशियाली-

हरू फरक छन् । यही आधारमा अनि ब्राह्मण जातिमा पनि कुनै अधिकारी थरका भए कुनै भट्टराई भए । यो सिद्धान्तले नैयायिकहरूले आफ्नो व्यवस्था चलाएका छन् ।

आज यस प्रकार जातिवादमा समाजको विश्वास हटेको छ र अवान्तर जाति नमानी सबैमा मनुष्यत्व जाति मान्ने धारणा छ । तर यो पनि नमान्ने हाम्रो दर्शन छ । वेदान्तको मतमा जातिवाद नै छैन । आजको प्रगतिशील भएर जाति पाति नमान्ने नै हुनु पर्दैन । जाति नमान्ने हाम्रो आस्तिक दर्शन वेदान्त नै छ । वेदान्त के भन्छ भने कुनै प्रमाणले पनि जाति सिद्ध गर्दैन, प्रमाणले सिद्ध नभएको कुरो मान्न हामीलाई खाँचो पनि छैन ।

अयं घटः अयं घटः इत्यादि व्यवहारले एकै किसिमको अनुगत धर्मको पो अपेक्षा गर्छ । त्यही धर्मलाई जाति हो भन्ने प्रत्यक्ष प्रमाण छैन । अनुमान गरौं भने समवाय सम्बन्धले रहेको एक नित्य मान्नुपर्छ जाति । समवाय सम्बन्ध पहिले हाम्रो मतमा स्वीकार्य छैन । फेरि मानिहाले पनि समवायको सम्बन्धत्वमा त्यसको पनि सम्बन्ध, त्यसको पनि सम्बन्ध कल्पना गर्नुपर्दा अनवस्था दोष आइलाग्छ । वेदले जाति मानेको देखिदैन । प्रत्यक्ष, अनुमान र आगम प्रमाणले सिद्ध नभएको कुरा तिम्रो उपमान प्रमाणले सिद्ध गर्छ भन्ने त कुरै उठेन । यस उसले जातित्वको जुन संकेत गरियो त्यो अप्रामाणिक ठहरियो ।

यो घट इत्यादि प्रत्यक्षले घटको अस्तित्व पो सिद्ध गर्छ । त्यसको जातित्व सिद्ध गर्ने त होइन । कुनै साध्य नै अप्रसिद्ध छ भने त्यसको अनुमान गर्ने कुरो कहाँ रहन्छ र । शशशृङ्ग, खपुष्प, वन्ध्यापुत्र आदि के अनुमानद्वारा सिद्ध गर्न खोजिन्छन्? त्यस्तै जातित्वरूप साध्य नै अप्रसिद्ध छ भने त्यसको साधक अनुमानको अवकाश नै रहने भएन । तिम्रो जाति नित्यत्व समवेतत्व घटित छ । हाम्रो र तिम्रो मूल सिद्धान्तमा नै ठूलो भिन्नता छ । तिमी धेरै कुरा नित्य मान्छौ । तिम्रा मतमा पृथ्वी जल, तेज र वायुका परमाणु नित्य छन् । आकाश, काल दिशा पनि नित्य छन् । गुण कर्ममा रहने जाति पनि नित्य छ । सामान्य विशेष समवाय पनि नित्य नै भए । अभाव पनि कुनै नित्य हुने भए । यसरी सप्तपदार्थमा नित्यकै बढी संख्या मात्र होइन कि एक किसिमले सबैजसो नित्यमा परिणत हुने भए । हामी भने ब्रह्मभित्र सारा प्रपञ्च नै अनित्य मान्दछौं । "एकं ब्रह्म, द्वितीयो नास्ति" यो मतसित तिम्रो

मतको सामञ्जस्य कसरी रहन्छ र । द्वैतवादी सिद्धान्तको आधारमा प्रतिपादित

कुरालाई अद्वैतवादमा ल्याएर स्थापना गर्न खोज्नु सबभन्दा अमिल्दो कुरा हुन्छ । त्यसैले नित्य जाति मान्ने तिम्रो कुरा यहाँ आएर बिलकुल नै असंगत हुन्छ ।

जब जातिवाद नै मानिएन भने सांकर्य्य भयो र जातित्वको बाधकत्व खडा गरियो भन्ने प्रश्न पनि स्वतः खारेज हुन्छ । त्यसै हुँदा "पार्वतो वह्निमान्" इत्यादि स्थलमा पर्वतांशमा अन्तःकरणवृत्तिको सान्निध्यले एकाकार भई प्रत्यक्ष र अग्निको अंशमा अन्तःकरणवृत्तिसँग भेटघाट नभई परोक्षत्व हुने भो । अन्तःकरणवृत्तिको एकाकार ज्ञानमा पनि तत् तत् अवच्छेदक भेदले एकत्र चैतन्यमा रहेको वृत्तिमा परोक्षत्व र अपरोक्षत्व रहँदा कुनै विरोध हुँदैन ।

प्रत्यक्षको लक्षणको निचोर

तत् तत् इन्द्रिय योग्य वर्तमान कालमा रही अबाधित विषयले अवच्छिन्न चेनतदेखि अभिन्नत्व हुँदै तत् तत् आकार हुने वृत्तिले अवच्छिन्न ज्ञानको त्यही त्यही अंशमा प्रत्यक्षत्व हुन्छ ।

घटादि विषयको प्रत्यक्षत्व चाहिं प्रमातादेखि अभिन्नत्व हुनु नै हो । अर्थात् अन्तःकरणको वृत्तिगत चेतन इन्द्रियद्वारा बाहिर निस्केर विषयाकार चेतनसँग एकीभूत भएपछि प्रत्यक्ष हुन्छ । जस्तो तलाउको पानी कुलो काटेर खेतमा पठाएपछि जस्तो खेत छ पानी त्यही आकारमा परिणत हुन्छ त्यस्तै विषय घटाकार छ कि मठाकार छ त्यही रूपमा एकाकार हुन्छ भन्ने तात्पर्य हो ।

"अयं घटः" यो ज्ञान पनि प्रत्यक्ष हो र यो घट भन्ने ज्ञानको विषय भएको जुन घट छ त्यो पनि प्रत्यक्ष छ । यसरी घट ज्ञान र घट विषय प्रत्यक्षमा ज्ञानगत प्रत्यक्ष पछि अब विषय गत प्रत्यक्षको बारेमा नैयायिकहरूले भनेको "इन्द्रियजन्यज्ञानविषयत्वं विषयप्रत्यक्षत्वम् ।" लक्षण गर्दा मनोरूप इन्द्रियद्वारा हुने अनुमिति ज्ञानमा अतिव्याप्त हुन्छ । त्यसै हुँदा नैयायिकको लक्षणको खण्डन गरेर वेदान्तले भन्यो विषयको प्रत्यक्षत्व भनेको प्रमात्रभिन्नत्व हो भनेर ।

वेदान्तीको भनाइअनुसार प्रमेयको प्रमातासँग ऐक्य हुनु नै घटादि प्रत्यक्षत्व हुनु हो भने यसको तात्पर्य के हो ? घटादि विषयको अभेद या घटादि विषयावच्छिन्न चेतनको प्रमातासँग अभेद ?

विषय घट जड भएकोले चेतन प्रमातासँग अभेद भन्नु उपयुक्त हुँदैन । त्यसैले घटादि विषयसँग अभेद भन्ने पहिलो विकल्प कामयाव हुँदैन । दोस्रो विकल्पमा पनि 'म मानिस हुँ' भनेझैं 'म घट हुँ' भन्ने व्यवहार नदेखिनाले स्वतः असिद्ध हुन्छ । 'म यो घट देख्तछु' यस प्रकारको भेदमूलक प्रतीति हुन्छ । यस परिस्थितिमा प्रमात्रभिन्नत्व नै प्रत्यक्षत्व भन्ने कुरो पनि वेदान्तको संगतिपूर्ण देखिएको भन्न मिल्दैन । साक्षात् घटको र अहंको भेदानुभव भएको व्यवहार हुन्छ त्यहाँ ऐक्य छ भन्दा त विरोध देखिन्छ ।

वेदान्ती भन्दछन् हाम्रो कुरो नबुझेर मात्र हामीलाई यो दोष थोपरेको हो । व्यवहारकालिक प्रमाण प्रमेयको व्यवस्थामा हामी घट र चेतनलाई ऐक्य कसरी भनौंला । हामीले प्रमाताको अभेद भनेको ऐक्य भनेको होइन । किन्तु प्रमातृ सत्ताको अतिरिक्त सत्तासँगको अभावसम्म मानेको हो । त्यसो भएपछि स्वले अवच्छिन्न चैतन्यमा नै घटादि अध्यस्त भएकाले विषयचैतन्य सत्ता नै घटादि सत्ता हुन जाने भो, आरोपित सत्तालाई अधिष्ठान सत्ताभन्दा अतिरिक्त स्वीकार्न पनि त सकिन्न नि । विषयचैतन्य पनि तडागोदकन्यायले अर्थात् तलाउको पानी खेतको पानी हुन्छ भनेझैं प्रमातृचैतन्य नै विषयचैतन्य हुन्छ । घटादि विषयको अधिष्ठानत्व प्रमातृचैतन्यमै विद्यमान छ । आरोपित घटादिको अधिष्ठान प्रमातृचैतन्य भएपछि प्रमातृचैतन्यको सत्ता नै घटादि विषयको सत्ता हो । प्रमातृचैतन्यको सत्ताभन्दा घटादि विषयको सत्ता फरक छैन । यसउसले प्रमाताको सत्तादेखि घटादि विषयको सत्ता अतिरिक्त (भिन्न) नहुनु नै घटादिको प्रत्यक्ष हो । चैतन्य नित्य भएकोले उसको सत्ता पनि नित्य छ । परन्तु प्रमातृचैतन्य, प्रमाणचैतन्य औ विषयचैतन्य यी तीन चैतन्यको भेद औपाधिक भएकोले यिनको सत्ता पनि अनित्य हुन्छ । घटादि विषय अपरोक्ष हुँदा विषयसँग सम्बद्ध त्रिपुटी चैतन्य, अर्थात् घटप्रमातृचैतन्य, घटाकारवृत्तिचैतन्य औ घटविषयचैतन्य पनि नयाँ उत्पन्न भएको प्रतीत हुन्छ । प्रमातृसत्ताको अर्थ प्रमातृलक्षणसत्ता भनिएको हो । अर्थात् त्यस त्यस विषयका प्रमाताको सत्ता, त्यस-त्यसविषयक प्रमेय सत्ता हुन्छन् । यसो भएपछि अपरोक्ष हुँदा प्रमाता र घटको ऐक्य हुने होइन कि प्रमाताको सत्ता नै घटसत्ता हो भन्ने तात्पर्यले 'प्रमात्रभेद' भनी लक्षण गरेको मिल्न जान्छ ।

प्रमातृसत्तासँग विषयसत्ताको भेद नहुनु नै प्रमात्रभेद मानिने हो भने धर्म र अधर्महरू पनि अन्तःकरणोपहित साक्षिचैतन्यमा नै अध्यास भएकाले प्रत्यक्ष हुनुपर्छ । धर्माधर्म परोक्षविषयक हुन्, त्यहाँ प्रत्यक्षको लक्षण गएमा त अतिव्याप्ति

दोष पर्दछ। धर्माधर्मादि सत्ता प्रमातृसत्तादेखि बेग्लै होइन, जब धर्माधर्मादि अवच्छिन्न चैतन्य प्रमातृचैतन्यदेखि अभिन्न भएपछि प्रमात्रभेद भइहाल्ने भए। प्रत्यक्षको मुख्य प्रयोजक नै प्रमात्रभेदत्वलाई स्वीकारेको छ, अनि परोक्ष हुने धर्म अधर्म प्रत्यक्ष हुने भए भनी जब शङ्का गरिन्छ, त्यसमा हाम्रो सानो थप कुरो यत्ति छ– त्यो विषय प्रत्यक्ष हुने योग्य पनि हुनुपर्छ भन्ने। अर्थात् इन्द्रियहरूद्वारा विषयको स्वभाव जस्तो छ त्यस्तै ग्रहण गरिन्छ घ्राणेन्द्रियले गन्धग्रहण गरेकोले चक्षुले पनि गन्ध थहा पाओस् भन्न हुन्न र चक्षुले रूप देखेपछि रसनाले पनि रूप ग्रहण गरोस् रस मात्र ग्रहण गरेर मग्न नहोस् भन्न सकिन्न।

साच्चि त चक्षुले रूपवान् घट देख्ता त्यसको परिमाण, जुन घटगत परिमाण छ त्यो पनि त देख्नुपर्छ नि। हुन पनि रूपले अवच्छिन्न चैतन्य र परिमाणादिले अवच्छिन्न चैतन्य एक नै हुन्। रूप भएको गाग्रो देख्ता, गाग्रोको परिमाण अलग राख्न सकिन्न त। जब रूपावच्छिन्न चैतन्यको प्रमातृचैतन्यसँग अभेद हुन्छ, परिमाणादिले अवच्छिन्न चैतन्यको पनि प्रमाताभन्दा अभिन्नत्व रहेको हुँदा परिमाणादि सत्तादेखि प्रमातृसत्ताको अतिरिक्तत्व नहुनाले रूप भएको घट लेख्ता घटको परिमाण पनि प्रत्यक्ष हुन जाने हुन्छ, योग्यत्व विशेषण दिएर पनि यहाँ दोष जस्ताको तस्तै रहन गयो र अतिव्याप्ति कायम नै भयो भन्ने शङ्का उब्जिन्छ।

यसको निवारण गर्दै भनेको छ– प्रमात्रभेद यस लक्षणमा रहेको प्रमातृ शब्दको विशेषणमा योग्यत्व मात्रै होइन, तत्तदाकारवृत्त्युपहितत्व पनि विशेषण थप्नुपर्छ। रूपाकार वृत्ति भएको अवस्थामा परिमाणादि आकारवृत्तिको अभाव रहन्छ। अनि रूपाकार वृत्ति रहेको वेला परिमाणादि आकार वृत्त्युपहित प्रमातृ चैतन्यदेखि अभिन्न सत्ताको अभावले गर्दा एक हुँदैन र रूपवान् घट भनी घटको प्रत्यक्ष गर्दा परिमाणादिको प्रत्यक्ष हुन सक्तैन। देवदत्त बाबुको छोरो, मामाको भानिज, ससुराको जुवाइँ छोरोको बावु, भानिजको मामा, जुवाइँको ससुरो हुन्छ। अब जुन सम्बन्धले देवदत्त मामाको भानिज भएर श्राद्धमा दौहित्र बनी टीका लाउँछ, त्यस अवस्थामा अरूको नातागोता जोडेर काम हुँदैन। वास्तवमा देवदत्त व्यक्तिको भिन्नता रहन्छ नै। त्यस्तै वृत्तिले उपहित अवस्थामा जुन वृत्तिले उपहित प्रमातृचैतन्य छ त्यही लिनुपर्छ त्यसो हुँदा रूपाकार वृत्तिले उपहित भई घटलाई रूपी भनिदा परिमाण आदिको प्रत्यक्ष हुन सक्तैन भन्नु उपयुक्त हुन्छ।

वृत्त्युपहित नभनेको खण्डमा घटको रूप ज्ञान हुँदा परिमाणको पनि ज्ञान हुनु-

पर्छ । यदि वृत्तिले उपहित भन्ने विशेषणले प्रातमालाई विशेषित गर्ने हो भने वृत्ति त वृत्तिले उपहित हुँदैन अब त्यसको प्रत्यक्ष हुन नजाला । फेरि वृत्ति पनि अर्को वृत्तिले उपहित हुन्छ भनौं भने त्यस वृत्तिलाई अर्को वृत्तिले, त्यसलाई अर्को वृत्तिले, त्यसलाई अर्को वृत्तिले उपहित गर्दै जानुपर्दा अनवस्था हुन जान्छ । अर्थात् सबै जड पदार्थ अज्ञानले ढाकिएकोले स्वयं प्रकाशमान छैनन् । तर त्यस त्यस पदार्थविषयक वृत्तिद्वारा आवरण भंग भएर नै प्रकाशित हुन्छन् । जस्तो घटादिविषय जसरी वृत्तिले प्रकाशित हुन्छन् त्यसरी नै त्यो वृत्ति पनि दोस्रो वृत्तिले प्रकाशित हुनुपर्छ । किनभने वृत्ति पनि जड भएकोले घट पटकै सरह स्वयं भान हुन संभव रहँदैन । अब वृत्तिको आवरण भङ्ग गर्न वृत्तिविषयक द्वितीय वृत्ति आवश्यक हुने भो । जड पदार्थको आवरण भङ्ग गर्ने सामर्थ्य वृत्तिबाहेक अरूमा हामीले मानेका छैनौं । वृत्तिलाई वृत्यन्तले आवरण गर्ने भन्दा अनवस्था हुने र वृत्ति नै नमानौं भने, वृत्तिविना जड पदार्थको भान असंभव हुन्छ । त्यसो भएपछि स्वाकार वृत्तिले उपहित प्रमात्रभेद हुन्छ भन्ने लक्षण यहाँ घट्न गएन ।

हो, अनवस्थाको डरले हामीले वृत्तिलाई वृत्त्यन्तरले विषय गर्दैन भन्यौं । तथापि त्यही वृत्तिले आफ्नो विषयत्वलाई स्वीकार्छ । यसले गर्दा वृत्तिविषयक जुन वृत्ति अर्थात् आफूलाई नै विष गराउने वृत्तिले उपहित प्रमातृचैतन्यबाट अभिन्न सत्ताकत्व त्यहाँ पनि रहन्छ । यसरी नै अन्तःकरण र अन्तःकरणको धर्म काम आदि केवल साक्षिविषयत्वमा पनि तत्तदाकार वृत्ति मानेर माथिको लक्षण समन्वय गरिन्छ ।

अर्थात् घट पनि जड हो, वृत्ति पनि जड नै हो तर घट र दीपको जस्तो भिन्नता छ त्यस्तै घट र वृत्तिको पनि भिन्नता छ । घट स्वयंप्रकाश नभई इन्द्रिय संग आलोकलाई अपेक्षा राख्तछ भने दीप स्वयंप्रकाश पनि छ घटलाई आलोकित पनि पार्दछ । जड भनेर घट पट सरह दीपलाई मान्न हुँदैन दीपको र घटको वैशिष्ट्य देखेपछि त्यस्तै वृत्ति पनि वृत्तिको अपेक्षा नगरी स्वयं आफूलाई प्रकाशित गर्छ । वृत्तिलाई विषय गर्ने दोस्रो वृत्ति मान्दा अनवस्थाको डर भो तथापि "म यो घट जान्दछु" यस्तो बोध भएकोले यस वृत्तिलाई स्वविषयत्व स्वीकार्दा अव्याप्ति हुने भएन लक्षणमा । अर्थात् कुनै पनि वृत्ति उभन्दा अर्को भिन्न वृत्तिले अवच्छिन्न भएर चैतन्यद्वारा प्रकाशित हुने होइन कि, त्यो आफैंमा अवच्छिन्न भएर चैतन्यबाट प्रकाशित हुन्छ । दीप आफ्नै प्रकाशले घटलाई देखाएर आफू जसरी स्वयप्रकाश छ, त्यसरी नै वृत्ति स्वमै अवच्छिन्न भएर चैतन्यबाट प्रका-

शित हुन्छ उसलाई विषय गर्ने दोस्रो वृत्तिको आवश्यक पर्दैन । जड भन्दैमा सबै एकै नासका हुँदैनन्; जडको विचित्रता अनुभवगम्य छ ।

स्वाकारवृत्त्युपहित यो विशेषण घटित लक्षण घटादि बाह्यप्रत्यक्षत्वको प्रयोजक हो आन्तर प्रत्यक्षमा चाँहि प्रमात्रभिन्नत्व नै प्रयोजकत्व स्वीकारेमा कुनै आपत्ति छैन भन्ने कुरा कसैले उठाएको पनि टीकामा देखिन्छ ।

अन्तःकरण औ अन्तःकरणका धर्मादिको वृत्तिविषयत्व स्वीकारेमा केवल साक्षिवेद्यत्व भन्ने कुरामा आँच आयो नि भन्ठानेको भए त्यस्तो भन्ठान्ने दरकार छैन । ह्यामीले साक्षिविषयत्व भनेको त इन्द्रिय र अनुमानादि प्रमाणको व्यापारविना हुने भनेको हो वृत्तिविना नै साक्षिविषयत्वलाई लिएर केवल साक्षिविषयत्व भनेको होइन । यहाँको केवल शब्द देख्ता वृत्तिको पनि वास्ता राख्तैन भन्ठानेको होला तर वृत्तिविनाको केवलत्वको यहाँ अपेक्षा गरेको होइन । पाकक्रियामा देवदत्तको स्वातन्त्र्य, तण्डुलादि पदार्थविनाको स्वातन्त्र्य होइन । चामल दाउरा पानी आगो कसौडी केही नभई देवदत्त पकाउने काम गर्न सक्तैन । यी वस्तु सापेक्ष भएर नै उसको स्वतन्त्रता रहन्छ ।

यस कुरामा परिभाषाकारले अहंकार टीकामा आचार्यको स्वीकृति छ भनी आफ्नो कुरा पुष्टि गरेका छन् । ब्रह्मसूत्रमा शांकरभाष्य छ, भाष्यमाथि पद्मपादाचार्यले पञ्चपदिका नामको टीका लेखे । त्यस टीकाउपर प्रकाशाचार्यले विवरण गरे त्यसैको दोस्रो नाम छ अहंकार टीका । प्रथम वर्णकमा "अहं वृत्त्यवच्छिन्नमेव अन्तःकरणं चैतन्यस्य विषयभावमापद्यते" अर्थात् अहं वृत्तिले अवच्छिन्न चैतन्य विषयभावमा प्राप्त हुन्छ भनियो । यताबाट अन्तःकरणलाई विषय बनाउने अहम् इत्याकारक वृत्ति मानेका देखियो । अब यस परिप्रेक्ष्यमा विचार गर्दा अन्तःकरण र अन्तःकरणका धर्महरूमा पनि वृत्त्युपहितत्व घटित लक्षण समन्वय हुने भो ।

विषयाकार वृत्तिमा प्रविष्ट प्रमातृचैतन्यको सत्ताबाट प्रत्यक्ष योग्य सत्ताको पृथक् नहुनु नै विषयगत प्रत्यक्ष व्यवहारको प्रयोजक हुने हुन्छ । यही कुरा विषय प्रत्यक्षको निचोर कुरा भन्ठान्नुपर्छ ।

चैतन्य नै प्रत्यक्ष विषयको प्रत्यक्ष ज्ञान हो र चैतन्य अनादि छ भने यस अवस्थामा [illegible] गर्दै

सन्निकर्षहरू चैतन्यको अभिव्यञ्जक वृत्ति जन्माउन विनियुक्त छन् भन्नी ग्रन्थकारले स्पष्ट पारेका छन् ।

न्यायले छ ओटा सन्निकर्ष मानेर आफ्नो कार्य चलाएको छ ती हुन् –संयोग, संयुक्त समवाय, संयुक्त समवेत समवाय, समवाय, समवेत समवाय र विशेषण-विशेष्यभाव । चक्षुले घट प्रत्यक्ष गर्दा संयोग सन्निकर्ष हुन्छ, घटरूप प्रत्यक्ष संयुक्त समवाय हुन्छ, किनभने चक्षु संयुक्त घटमा रूप समवाय सम्बन्धले रहेको छ । रूपत्व सामान्य प्रत्यक्षमा, चक्षु संयुक्त घटमा रूप समवाय सम्बन्धले रहेको र रूपमा रूपत्व पनि समवायले रहेको हुँदा यहाँ रूपत्व प्रत्यक्ष गर्दा संयुक्त समवेत समवाय सन्निकर्ष हुने भो । श्रोत्रले शब्द साक्षात्कार गर्दा समवाय सम्बन्ध हुन्छ, श्रोत्रेन्द्रिय भनेको कानभित्र रहेको आकाश हो र शब्द आकाशको गुण हो, गुण र गुणीको समवाय सम्बन्ध मानिएको छ । शब्दत्व साक्षात्कार गर्दा समवेत समवाय सम्बन्ध हुन्छ । श्रोत्र समवेत शब्दमा शब्दत्वको समवाय सन्निकर्ष हुन्छ अभाव प्रत्यक्ष गर्दा विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष हुन्छ । "घटाभाववद् भूतलम्" यहाँ चक्षुले संयुक्त भूतलमा घटाभाव विशेषण भएर आएको छ । यसरी छ सन्निकर्षजन्य ज्ञानलाई प्रत्यक्ष भन्नी नैयायिकहरूले माने ।

तर, वेदान्तीले भने समवाय सम्बन्ध स्वीकारेनन् । उनको मतमा समवायको काम तादात्म्य सम्बन्धले गरेको देखिन्छ वेदान्तमतानुसार सन्निकर्ष यस प्रकारले परिगणन गरिएको छ– संयोग, संयुक्त तादात्म्य, संयुक्ताभिन्नतादात्म्य, तादात्म्य र अभिन्न तादात्म्य आदि । यी सन्निकर्षहरू घट, घटगतरूप, रूपगत रूपत्व, शब्द औ शब्दत्वले अवच्छिन्न भएको चैतन्यलाई अभिव्यक्त गर्ने वृत्तिको उत्पन्न गर्न विनियोग हुन्छन् । संयोगले घटाकार वृत्ति, संयुक्त तादात्म्यले घटगत रूपाकार वृत्ति, संयुक्ताभिन्न तादात्म्यले घटगत रूपमा रूपत्वाकार वृत्ति, तादात्म्यले शब्दाकार वृत्ति र अभिन्न तादात्म्यले शब्दगत शब्दत्वाकार वृत्ति पैदा हुन्छ ।

व्यवहारकालमा घट र चक्षुको संयोग भएपछि अयं घटः भन्ने प्रत्यक्ष हुन्छ, अब घटमा रहेको नीलपीतादि रूप रङ्ग घटसँग एकज्यू भएर टाँस्सिएर बसेका छन् त्यो सन्निकर्ष तादात्म्य भन्ने वेदान्त र समवाय भन्ने न्यायको कुरो हो । घटगतरूप घटमा, ढक्कीमा वयर कैं राख्न झिक्न हुने गरी रहेका छैनन् । त्यहाँ तादात्म्य भएर रूप रहेको छ भन्ने वेदान्त र समवाय भई घटमा रूप रहन्छ भन्ने न्यायको मोटामोटी हिसाबले कुरो एकै छ जस्तो । तर रेलको लीग

एक अङ्गुल फरक पर्दा वढी लाइनको स्टेशनमा, एउटा अटक र अर्को कटक पुग्छ रेल गाडी। त्यस्तै समवाय र तादात्म्य सम्बन्धले यहाँ गर्ने काम उस्तै जस्तो देखिए पनि सामान्यको आधार लिएर एउटा जातिवाद स्थापना गर्छ अर्को त्यसको अस्तित्व स्वीकार गर्दैन।

यी सन्निकर्षबाट उत्पन्न हुने अन्तःकरणको वृत्तिको भेद चार थरीको छ। जस्तै संशय, निश्चय, गर्व र स्मरण। यिनै वृत्तिभेदले एउटै अन्तःकरण पनि चार नामले व्यवहारमा उत्रन्छन्। संशयाकार वृत्तिमा परिणत भएको अन्तःकरणलाई 'मन' भनिन्छ, निश्चयाकार वृत्तिमा जब अन्तःकरण परिणत हुन्छ अनि त्यो 'वुद्धि' नामले व्यवहार गरिन्छ। गर्वाकार वृत्तिमा परिणत अन्तःकरण अहंकार र स्मरणाकार वृत्तिमा परिणत हुने अन्तःकरण 'चित्त' भनी व्यवहृत हुन्छ। यसको समर्थनमा पूर्वाचार्यको कारिका पनि उद्धृत गरेको छ–

मनोवुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम्।
संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया इमे।।

श्लोकको अर्थ माथि भनेको कुरालाई सम्झे स्पष्ट हुन्छ।

एक अन्तःकरण आफ्नो संशयादि वृत्तिले विभिन्न नामवाट पुकारिन्छन्। जस्तै देवदत्त साइनोको हिसावले वावु, छोरो, जुवाइ, जेठान, मामा भानिजका नामले बोलाइन्छ। वास्तवमा देवदत्त एक हो। त्यस्तै अन्तःकरण एक हो वृत्तिभेदले नाम फरक भएको हो भनिन्छ। यस सिद्धान्तले गर्दा प्रकृतिवाट महत्तत्त्व (वुद्धि) महत्तत्त्ववाट अहंकार, अहंकारवाट एकादश इन्द्रिय र पञ्चतन्मात्रा, पञ्चतन्मात्रावाट पञ्चमहाभूत हुन्छन् भन्ने प्रक्रियामा पहिरो जान्छ। अन्तःकरण यदि निश्चयाकार वृत्तिमा परिणत भो वुद्धि भो, यदि गर्वाकार वृत्तिमा परिणत भो अहंकार भो। अव वुद्धिवाट अहंकार जन्मने कुरो भएन अहंकारवाट इन्द्रिय र पञ्चतन्मात्रा प्रादुर्भाव हुने कुरो पनि भएन। यसरी वृत्तिभेदले नाम भेद भन्ने सिद्धान्त मान्दा सांख्यको सारा सृष्टि संहार प्रक्रिया समाप्त हुन्छ।

द्विविध प्रत्यक्ष

सविकल्प र निर्विकल्पका भेदले प्रत्यक्ष दुइ प्रकारका छन्। यो यस्तो, यसो भएको भन्ने थरीथरीका जहाँ वैशिष्ट्य वोध हुन्छन् ती सविकल्प ज्ञान हुन्, जस्तो म गाग्रो थाहा पाउँछु भन्दा यहाँ ज्ञानमा घट अनुयोगी संसर्गको भान हुन्छ। निर्विकल्प प्रत्यक्ष संसर्गले अनवगाही हुन्छ। अर्थात् विशेषण विशेष्य

सम्बन्ध ज्ञानमा रहँदैन । यसको उदाहरणमा सोऽयं देवदत्तः तत्त्वमसि इत्यादि वाक्यजन्य ज्ञानलाई लिन सकिन्छ ।

यहाँ प्रत्यभिज्ञा ज्ञानलाई बताएर यसमा कसरी निर्विकल्पक ज्ञान भयो यो अलि विशद गर्नु आवश्यक भएको छ । जुन वेला देवदत्त अघि गाउँघरमा खेत खनेर आफ्नो ज्यामी थियो त्यही देवदत्त आज चुनिएर गाँउमा प्रधान पञ्च भएको छ, त्यस वेला मैत्रको साथी चैत्रले सोध्यो यो को हो नि भनेर त्यस बेला मैत्र भन्छ– त्यो यो उही देवदत्त हो भनेर यहाँ अघिको बाकटे भोटो, फाटेको इष्ट कोट, मैलो टोपी र कछाड कस्ने देवदत्त र अहिले दौरा सुराल, कोट जुत्ता, ढाकाको टोपी लाउने देवदत्तको बाह्य आवरण फरक छन् । दुवै कुरा छाडेर उस वेलाको र अहिलेको, खालि देवदत्तलाई मात्र लिएर जुन ज्ञान हुन्छ त्यो त्यस-प्रतिको अभिज्ञा (ज्ञान) मात्र हो । यहाँ कुनै पनि विशेषण या ससर्ग रहँदैनन् यस्तो ज्ञानलाई प्रत्यभिज्ञा भनी मानिन्छ । 'तत्त्वमसि' यसको अर्थ हो "त्यो तँ होस्" त्यो भनेको सच्चिदानन्दमय परमात्मा र तँ भनेको संसारी बन्धन युक्त जीवात्मा यी दुइमा ठूलो अन्तर छ कहाँ शुद्ध बुद्ध मुक्त ब्रह्म, कहाँ क्लेश कर्म बन्धनयुक्त संसारी जीव दुवै एकै हुन् भन्नु त एउटा माग्नेलाई तँ राजा होस् भन्नु तुल्य हुन्छ । तर परमात्मा रहेका सबै विशेषण र जीवात्मामा रहेका सबै संसर्ग हटाएमा दुवै आत्माका साधर्म्यले एक हुन्छन् । राजामा रहेको वैभव र रङ्कमा रहेको दारिद्र्यलाई हटाएर नाङ्गो पारी दुवैलाई उभ्याए मान्छेको नाताले दुवै एक हुन् भन्न नमिल्ने कुरो छैन पनि । यसरी संसर्ग हटाएर स्वरूप मात्र अभेद विषयलाई लिदा निर्विकल्प प्रत्यक्ष हुन्छ । हुनत त्यो र यो देवदत्त यस्तो अभिज्ञाद्वयले प्रत्यभिज्ञा जन्मन्छ । त्यसो भएपछि प्रत्यभिज्ञा विफलतामा पुग्ने संभावना हुन्छ कि भन्ने शंकामा अद्वैत सिद्धिले भनेको छ दुवै एक हुँदैनन् सप्रकारकत्व र निष्प्रकारकत्वले यी फरक छन् । तत्त्वमसि वाक्यजन्य वैदिक ज्ञानमा निर्विकल्पत्वमा दृष्टान्त दिदा सोऽयं देवदत्त यो ज्ञान वाक्यजन्य हो भन्ने विवक्षाको लागि आवश्यक पर्दछ । अर्थात् वाक्यजन्य ज्ञानमा सामान्य ज्ञानको रूप मात्र रहन्छ विशेषता रहँदैन त्यसै हुँदा यस्तामा निर्विकल्प प्रत्यक्षता रहन्छ भनेको हो ।

प्रत्यक्षको लक्षण गर्दा बौद्धले कल्पनापोढ अभ्रान्त निर्विकल्पक ज्ञानलाई मात्र प्रत्यक्ष भनी मानेका छन् । जस्तो बालकले रातो नीलो पहेंलो हरियो भन्ने भेद ज्ञान नगरी तिनीहरूको सामान्य ज्ञान मात्र गर्दछ । उसलाई भेद ज्ञान हुँदैन यस्तैलाई निर्विकल्पक ज्ञानको उपमाद्वारा सम्झाइएको छ । न्यायवैशेषिकहरूले इन्द्रियजन्य ज्ञानलाई प्रत्यक्ष भन्दछन् । तत्त्वमसि आदि वाक्यजन्यज्ञान भएकोले

यसलाई प्रत्यक्ष मान्न असजिलो पर्छ भन्दछन् ।

तर, वेदान्तको मतमा इन्द्रियजन्यता नै प्रत्यक्षको मुख्य हेतु भन्ने कुरो छैन । प्रमाणचैतन्यको विषय चैतन्यसँग अभिन्नत्व भई योग्य वर्तमान विषयत्व रहे प्रत्यक्ष हुन्छ । सोऽयं देवदत्तः यो वाक्यजन्य ज्ञानको विषय सन्निकृष्ट भएकोले, बाहिर निस्केको अन्तःकरणवृत्ति स्वीकारेर देवदत्तावच्छिन्न चैतन्यको तद्वृत्यवच्छिन्न चैतन्यसंग अभिन्नता हुँदा "सोऽयं देवदत्त" यो वाक्यजन्य ज्ञानको प्रत्यक्षत्व हुने भो । इन्द्रियजन्य ज्ञानलाई प्रत्यक्षत्वको प्रयोजक मान्नेले मनलाई पनि इन्द्रिय मानेका र मनबाट हुने अनुमिति ज्ञानमा पनि प्रत्यक्षको लक्षण गई त्यहाँ अतिव्याप्ति दोष हुन जान्छ । त्यो निदुष्ट लक्षण होइन । हाम्रो मतमा "सोऽयं देवदत्तः' यस वाक्यजन्य ज्ञानको विषय भएको देवदत्त नजीक छ । विषय सन्निकृष्ट भएपछि अन्तःकरणको वृत्ति, इन्द्रियद्वारा बाहिर आएर देवदत्तरूप विषयाकार हुन्छ । यसो भएपछि देवदत्तरूप विषयले अवच्छिन्न चैतन्य औ विषयाकार वृत्तिले अवच्छिन्न चैतन्य, यी दुइ अभेद भएर सोऽयं देवदत्तः यो वाक्यजन्य ज्ञानलाई प्रत्यक्षत्व प्रयोजक मान्दा कुनै आपत्ति छैन ।

"दशमस्त्वमसि" भन्ने वाक्यबाट हुने ज्ञानलाई हामीले सामान्य ज्ञानको श्रेणीमा मानेका छैनौं, लौकिक वाक्यमा यसो भए तापनि "विज्ञातारमरे केन विजानीयात्" अर्थात् विज्ञातालाई विषयत्व निराकरण गरी कसले जान्न सक्तछ भनेबाट वैदिक वाक्यद्वारा हुने "तत्वमसि" ज्ञानमा प्रत्यक्षत्व हुनेतर्फ यसले संदेह जन्माउँछ । यस शङ्काको निराकरण गर्दै भनेको छ त्यो सत् चिदानन्द स्वरूप तिमी ह्वौ भन्दा यस ज्ञानमा प्रमाता नै विषय भएकोले विषयचैतन्य औ वृत्तिचैतन्य अभेद हुन्छ ।

अर्थात् तत् र त्वम् पदको लक्ष्य अर्थ चैतन्य, त्यस ज्ञानको विषय हुन्छ । अनि तत्त्वमसि वाक्यबाट अन्तःकरणवृत्ति पैदा हुन्छ । यसै हुँदा लक्ष्य चैतन्य र वृत्यवच्छिन्न चैतन्य अभेद भई यस वाक्यजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष हुन्छ । यसो भएमा विज्ञातालाई विषयत्व निराकरण गर्ने 'विज्ञातारमरे केन विजानीयात्" यो चाँहि वेदवाक्य निरर्थक हुने भो नि भन्ने शङ्काको समाधान यसरी गर्न सकिन्छ त्यो के भने यस श्रुतिले फलव्याप्यत्वलाई निराकरण गरेको हो वृत्तिव्याप्यत्वलाई निराकरण गरेको होइन । यही कुरा पञ्चदशीमा स्पष्ट पारेको छ यसरी—

ब्रह्मण्यज्ञाननाशाय वृत्तिव्याप्तिरपेक्षिता ।।

शास्त्रकारहरूले यसको फलव्याप्यत्वलाई निराकरण गरेको छ ब्रह्ममा अज्ञान-नाश गर्नलाई वृत्तिव्याप्ति भने अपेक्षा गरिन्छ ।

इन्द्रिय सन्निकर्ष भएपछि अन्त:करणमा घटादि विषयाकार वृत्ति उत्पन्न भएमा त्यसमा चैतन्य प्रतिविम्व हुन्छ । त्यहीलाई फल भन्दछन् । चैतन्य-प्रतिविम्बले युक्त भएको वृत्ति, विषयलाई व्याप्त गर्दछ । यस कारण त्यस वृत्तिसँग फलरूप चैतन्यको व्याप्ति पनि सिद्ध हुन्छ । यसो हुनाले घटादि जड विषयहरूमा फलव्याप्यत्व रहन्छ । परन्तु त्यो फलव्याप्यत्व ब्रह्ममा हुन सक्तैन, किनभने– ब्रह्म, साक्षात् चैतन्यात्मक छ । यस कारण वृत्तिको संगै रहेको चैतन्य पनि चिद्रूप ब्रह्ममा कुनै किसिमको अतिशय पैदा गर्न सक्तैन । अर्को कुरा ब्रह्ममा फलव्याप्ति मानेमा त्यो ब्रह्म जड हुन जाने हो किनभने जडमा नै फलव्याप्तिको संभव रहन्छ, जडलाई साक्षात्कार गर्नका लागि त्यसको आवश्यकता पर्छ । यसले तत्त्वमसि सुन्दाखेरि पैदा भएको वृत्तिद्वारा ब्रह्म व्याप्त हुनामा कुनै प्रकारको दोष छैन । कुनै पदार्थको अज्ञानको निवृत्ति नभई त्यसको भान हुँदैन । अज्ञानको निवृत्ति अन्त:करणको वृत्ति-द्वारा नै हुन्छ । यसो हुनाले ब्रह्मविषयक अज्ञानको निवृत्तिको लागि अन्त:करण-वृत्तिको स्वीकार गर्नु आवश्यक हुन्छ त्यसै हुँदा कारिकामा ब्रह्ममा अज्ञान नाश गर्न वृत्तिव्याप्ति अपेक्षित छ भनी भनेको हो ।

वाक्यजन्य ज्ञानमा पदार्थको संसर्ग रहिरहेको हुन्छ, अब निर्विकल्पकत्व भने संसर्गानवगाहीलाई मानिन्छ । यसरी विचार गर्दा वाक्यजन्य ज्ञानमा निर्विकल्पकत्व छ भन्नु उपयुक्त हुँदैन । वाक्य भनेको तिङ सुबन्तयुक्त पदसमुदायभन्दा अर्को होइन पद पनि अर्थबोधक वर्णसमूह नै हो वर्णबाट पद र पदबाट वाक्य बन्छ । पदहरू विभक्तिद्वारा परस्परमा अर्थबोध गरी क्रियान्वयी हुन्छन् । "घटमानय" भन्दा घट पद, आनय क्रियाका साथ कर्मत्व रूपले र त्वं पद कर्तृत्वरूप सम्बन्धले सम्बद्ध हुन्छ भने यहाँ संसर्ग नै हुँदैन वाक्यजन्य ज्ञानमा र त्यो निर्विकल्प हुन्छ भन्नु कतिसम्म उपयुक्त हुन्छ ? यस शङ्कामा हाम्रो जवाफ यस प्रकारको छ–

वाक्यजन्य ज्ञानमा पदार्थ संसर्गत्व त्यति व्यापक छैन जति तात्पर्यविषयत्व प्रमुख छ । नत्रभने वक्ताको अनभिमत संसर्गको पनि वाक्यजन्यज्ञानमा विषयत्व हुन जाने आपत्ति हुन्छ । जस्तो पदार्थबाट यष्टि शब्दले लट्ठीलाई बुझाउँछ "यष्टी:

प्रवेशय" भन्दा लट्ठीलाई मात्र नपठाएर लट्ठी लिने मान्छेलाई पठाइन्छ । वक्ताले यहाँ लट्ठी लिने मान्छे बुझाउने तात्पर्यले यष्टि शब्द प्रयोग गरेको छ । भात खान बस्ता "सैन्धवमानय" भन्दा यहाँ सैन्धव शब्दको अर्थ सिन्धु देशमा हुने घोडा र सिधेनून दुवै बुझाउँदा पनि तबेलाबाट घोडा नलगी भान्सेले सिधेनून नै लाग्दछ । यसउसले पदार्थसंसर्गलाई वाक्यज्ञानको विषय मान्न सकिएन र वक्ताको तात्पर्यको जुन विषय छ त्यही नै वाक्यजन्य ज्ञानको विषय हुन्छ । फेरि त्यो तात्पर्य विषय पदार्थसँग संसर्ग हुन्छ, या हुँदैन यसको कुनै खायस गरिएको हुँदैन ।

यस परिप्रेक्ष्यमा विचार्दा "सोऽयं देवदत्तः" यस वाक्यमा वक्ताको तात्पर्य देवदत्तको देहमा छ भने "तत्त्वमसि" यस महावाक्यको तात्पर्य जीव र परमात्मामा ऐक्य प्रतिपादन गरी अद्वितीय विशुद्ध ब्रह्म जीव हो भन्ने प्रतिपादन गर्नु वेदान्तको तात्पर्य हो । किनभने उपक्रम र उपसंहारबाट यही कुरा देखिन्छ 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' (छा० ६–२–१) यसरी उठान गरी "तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो" (छा. ६–८–७) बैठान गरेको पाइन्छ । यसको अर्थ हो "हे नानी छोरा! यो जगत् उत्पत्ति अघि सत् नै थियो–...... त्यो सत्य छ, त्यो आत्मा हो, त्यो सत् नै तिमी होऊ हे श्वेतकेतु ! भनिएको छ । उपक्रम र उपसंहारबाट तात्पर्य विचार गर्दा वेदान्तको तात्पर्य विशुद्ध ब्रह्मपरक नै हो भन्ने टुङ्गोमा पुगिन्छ । यहाँ तात्पर्यको अविषय भएको संसर्ग नै बुझाउँछ भन्न सकिन्न । नौ बाजि "तत्त्वमसि" भनी अभ्यास गराई "येनाश्रुतं श्रुतं भवत्यमतं मतम्" भनी अर्थवादले र "आचार्यवान् पुरुषो वेद तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ संपत्स्ये" यस फलश्रवणले अभेदको अपूर्वत्वले पनि जीव ब्रह्मको अभेद सिद्ध गर्छ ।

तत्त्वमसि, सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म आदि वाक्यहरूमा संसर्गको विषय नहुने यथार्थ ज्ञानको उत्पादकत्व नै अखण्डार्थत्व हो । यही कुरा चित्सुखाचार्यले लेखेको ग्रन्थकारले उद्धृत गरेर देखाएका छन्–

संसर्गासङ्गिसम्यग्धीहेतुता या गिरामियम् ।
उक्ताऽखण्डार्थता यद्वा तत्प्रातिपदिकार्थता ।।

यसको अर्थ यस प्रकार छ– संसर्गागोचरा या सम्यग्धीः तद्धेतुता– तज्जनकता, गिरांम् = अपर्यायशब्दानाम् अखण्डता उक्ता । यद्वा तत्प्रातिपदिकार्थमात्रता अखण्डता ...

नै उनको अखण्डार्थत्व हो। महावाक्यको सम्यग् ज्ञानमा निमित्त कारण हुनु नै तिनको अखण्डार्थत्व हो। तर, त्यो सम्यग् ज्ञान संसर्गसँग सम्बन्ध राख्ने भने हुन हुँदैन। अखण्डतार्थताको अर्को लक्षण गरी चौथो पाउमा कारिकाले भन्यो, "तत्प्रातिपदिकार्थता" अर्थात् ती वाक्यको प्रातिपदिकार्थत्व नै अखण्डार्थता हो। यसमा प्रातिपदिकार्थमात्रपरत्व भन्ने चित्सुखीको तात्पर्य हो। किनभने संसर्गपरक वाक्यमा र संसर्गपरक वाक्यगत पदमा पनि प्रातिपदिकार्थत्व रहने हुंदा यसमा मात्र पद सन्निवेश गरी प्रातिपदिकार्थमात्रपरत्व नै अखण्डार्थत्व हो। संसर्गपरक वाक्य, प्रातिपदिकार्थको प्रतिपादन गर्ने भए पनि प्रातिपदिकार्थ मात्रको प्रतिपादन भने गर्दैन यसो भएपछि लक्षण निर्दुष्ट हुन्छ।

साक्षिचैतन्यको द्विविधताले प्रत्यक्ष पनि दुई प्रकारको हुन्छ

त्यो प्रत्यक्ष जीवसाक्षी र ईश्वरसाक्षीको भेदले दुइ प्रकारको हुन्छ।

सबै वस्तु ज्ञातताले अथवा अज्ञातताले होस् साक्षिभास्य हुन्छ भन्ने सिद्धान्त छ। यसो हुँदा घटपटादिको प्रकाश साक्षीको सम्बन्ध नभई हुँदैन। ईश्वरको सबै विषय भासमान गराउने मायाले उपहित चैतन्य हो।

यहाँ पहिले जीव भनेको को ? र ईश्वर भनेको को ? यो बुझेपछि पो त पछिल्लो कुरो गर्न मिल्छ त। यसमा विभिन्न आचार्यले आ-आफ्ना मत निम्नलिखित ढङ्गले प्रस्तुत गरेका छन्।

प्रकटार्थकारहरू– अनादि, अनिर्वाच्य, भूत प्रकृति, चिन्मात्रसंबन्धी माया हो र त्यही मायाया चित्प्रतिबिम्ब चाहिं ईश्वर हो। अज्ञानपदले व्यवहार गरिने परिच्छिन्न त्यही मायामा प्रतिबिम्ब हुने जीव हो भन्ने गर्दछन्।

तत्त्वविवेकमा भने शुद्धसत्त्वप्रधान माया, मलिनसत्त्वप्रधान अविद्या भनी रूपभेद गरी मायाप्रतिबिम्ब ईश्वर, र अविद्याप्रतिबिम्ब जीव भनी छुट्याइएको देखिन्छ।

संक्षेपशारीर लेख्नेले– "कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरीश्वरः" यसअनुसार अविद्याप्रतिबिम्ब ईश्वर र अन्तःकरणप्रतिबिम्ब चाहिं जीव हो भनी लेखे।

विवरणका अनुयायीहरू एक नै अज्ञानलाई जीव र ईश्वरको विभाजक भनेकोले

उपाधिद्वयविना प्रतिविम्बद्वय हुन नसक्ने हुँदा उपाधिभेद मात्र भन्दा विम्ब चैतन्य ईश्वर प्रतिविम्ब चैतन्य मानी जीवमा पारतन्त्र्य र ईश्वरमा स्वातन्त्र्य रहने कुरा पनि संगत हुन जाने ठान्दछन् ।

परिभाषाकारले अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य जीव र अन्तःकरण उपहित चैतन्य जीवसाक्षी भनी मानेका छन् । जीवमा अन्तःकरण विशेषण भएर प्रयुक्त हुन्छ भने जीवसाक्षीमा अन्तःकरण उपाधि भएर प्रस्तुत गरिन्छ । विशेषणको र उपाधिको आवश्यकता पर्छ अरूबाट व्यावर्तन गर्नाको लागि त्यसो हुँदा दुवैमा यो हुनैपर्छ तर विशेषण चाहिं कार्यान्वियी हुन्छ, उपाधि भने कार्यसँग अन्वयी हुँदैन । यसबाट विशेषणको लक्षण भयो - कार्यमा अन्वयी भएर वर्तमानत्व रही व्यावर्तकत्व हुनु । कार्यमा अन्वय नभई वर्तमानत्वका साथै व्यावर्तकत्व चाहिं उपाधिको लक्षण भयो । रूपविशिष्टो घटः यहाँ रूप विशेषण हुन्छ किनभने घटरूप कार्यका साथ रूप अन्वय हुन्छ घट फुटे रूप पनि बिग्रन्छ । "कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नं नभः श्रोत्रम्" भनी श्रोत्रेन्द्रियको लक्षण गर्दा कानको आकृतिले अवच्छिन्न आकाशलाई श्रोत्र भनिएको छ । तर कानको आकृति जुन जङ्गीसेलको बाक्कीको छ तर कान काट्तैमा निरवयव आकाशमा कुनै असर पर्दैन र कार्यसँग अन्वय भएको देखिदैन त्यसो हुँदा श्रोत्रलाई कर्णशष्कुल्यवच्छिन्न भनी परिचय गराउनु यहाँ उपाधि भयो । यही उपाधिलाई नैयायिकहरूले परिचायक अर्थात् परिचयसम्म दिने भनेर मानेका छन् । अब हाम्रो आफ्नो कुरातर्फ विचार गर्दा अन्तःकरण जड भएकोले विषयलाई प्रकाशन गर्न सक्तैन, विषयको भासक चैतन्य नै हुन्छ तर त्यो चैतन्य कार्यानन्वयी भएकोले जीव भनेर हामीले अगाडि नै भनिसकिएको र अन्तःकरण नाना भएकोले जीव नाना उपाधित्व चैतन्यमा रहने हुन्छ ।

यो जीवसाक्षी प्रत्यातममा भिन्नाभिन्न छ एक नै जीवसाक्षी सबै जीवमा रहे त मैत्रले अवगत गरेका कुरा चैत्रले पनि अनुसन्धान गर्न पुग्ला । अन्तःकरणावच्छिन्न जीव भनेर हामीले अगाडि नै भनिसकिएको र अन्तःकरण नानाभए अनि जीवसाक्षी पनि नाना भए ।

अब ईश्वर र ईश्वरसाक्षीमा पनि अघि झैं मायावच्छिन्न चैतन्य ईश्वरचैतन्य र मायोपहित चैतन्य चाहिं ईश्वरसाक्षी मान्नुपर्छ । माया एउटा भएकोले त्यसमा अवच्छिन्न ईश्वर पनि एउटै र उपहित ईश्वरसाक्षी पनि एउटै मान्नुपर्छ । मायाको बारेमा श्रुतिमा कहीं मायाभिः भनेर धेरै र कहीं मायां भनेर एउटाको ग्रहण गरिन्छ । बहुवचन पाइन्छ "इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते" यहाँ भने," मायां तु प्रकृतिं

विधान् मा मायां एकवचन छ । यसरी परस्परविरोधी कुराले हामीलाई भल्काउँछ । माया एक भए ईश्वरसाक्षी एक हुन्छ माया धेरै भए ईश्वरसाक्षी धेरै हुन्छन् । तर शास्त्रको प्रामाण्यले विचार गर्ने हो भने दुवै वाक्य शास्त्रकै हुन् । वेदान्तीले 'मायाभि'को बहुवचनको अभिप्राय मायागत शक्ति सत्त्व, रज र तमलाई लिएको भन्ने गरेका छन् । त्यसो भनेकै खण्डमा एक ईश्वर आफ्नो उपाधिभूत मायामा रहेको रज सत्त्व तमो गुणको भेदले ब्रह्मा विष्णु महेश्वर पदवाच्य हुन्छन् । रजोगुण-प्राधान्य ब्रह्मा स्रष्टा, सत्त्वगुणप्राधान्य विष्णु रक्षिता र तमोगुणप्राधान्य भएका महेश्वर संहर्ताको रूपमा देखा परेका हुन् । परमेश्वर धेरै भए बहुनायकत्वले संसारको अस्तित्व नै डाँवाडोल हुन्छ । उपाधिभूत माया अनादि भएकोले ईश्वर-साक्षी पनि अनादि हुन्छ ।

"यः कल्पः स कल्पपूर्वः" भन्ने यस्तो एउटा दार्शनिकले आफ्नो सबै नसुल्झेका प्रश्नको समाधान गर्ने ठूलो अवलम्ब खडा गरेका छन् । अनादिवाद पुनर्जन्मवादको महान् आधार हो । ततः किं? ततः किं ? भन्दै गएपछि अदृष्ट र अनादि यी दुइ कुरा पुनर्जन्मवादीले मान्दछन् । अस्ति, मरणपछि पनि छ भन्ने मत नै आस्तिक मत हो । यस परिभाषाका अन्तर्गत बौद्ध र जैन पनि आस्तिक हुन्छन् । पछि बौद्ध र जैनले वेदको खोइरो खनेपछि पाणिनिले व्युत्पत्ति दिएको आस्तिक शब्दको अर्को अर्थ गरियो– "नास्तिको वेदनिन्दकः" भन्ने र "न कदाचिदनिदृशं जगत्" जगत् सधैं यस्तै हो भन्ने कुराले पूर्वकल्पलाई अहिलेको कल्पले लख काट्न लगाउँछ । अनादि-वादले के कस्तो सुविधा प्रदान गरेको छ त्यो भनिरहनुपर्दैन ।

अब हाम्रो मतमा ईश्वर र ईश्वरसाक्षी अनादि भएमा "तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय" इत्यादि वाक्यले सृष्टिको पूर्वसमयमा परमेश्वरको आगन्तुक ईक्षण बताएको यो कसरी उपपन्न मान्ने ? भन्ने प्रश्न खडा हुन्छ ।

यसको समाधान यस किसिमले गरिन्छ– जस्तो विषय इन्द्रियका सन्निकर्ष आदि कारणवश जीवको उपाधि भएको अन्तःकरणका वृत्तिभेदहरू थरीथरीका हुन्छन् । त्यस्तै सृज्यमान प्राणीका कर्मवशले परमेश्वरको उपाधिभूत मायाको वृत्तिभेद पनि नाना थरीका हुन्छन् । यो अहिले स्रष्टव्य, यो अहिले पालयितव्य र यो चाहिं अहिले संहर्तव्य छ भन्ने विभिन्न आकारका वृत्तिविशेष हुने नै भए । ती वृत्तिहरू सादि भएकाले तत्प्रतिबिम्बित चैतन्य पनि सादि झैं भान हुने भए ।

अर्थात् चैतन्यलाई अभिव्यक्त गर्ने अन्तःकरणवृत्ति सादि हुनाले त्यसमा

प्रतिबिम्बित हुने जीवसाक्षिरूप ज्ञान सादित्व भनिन्छ, त्यस्तै ईक्षणादि अभिव्यक्त गर्ने मायावृत्तिमा सादित्व रहनाले त्यसमा प्रतिबिम्बित ईश्वरसाक्षी चैतन्य (ईक्षणादिज्ञानस्वरूप) मा पनि सादित्व छ। वास्तवमा, उपाधिको कारणबाट भएको साक्षि चैतन्यको सादित्व स्वाभाविक नभएर औपाधिक भन्नुपर्छ, वृत्तिरूप उपाधिको कारणले सादि फैं भासमान भएको हो स्वरूपतः अनादित्व नै चैतन्यको स्वाभाविक रूप हो। औपाधिक रूपले स्वाभाविकतालाई बाधित गर्न सक्तैन।

यसरी साक्षीको द्वैविध्यले ज्ञेयगत र ज्ञप्तिगत भेदले प्रत्यक्षको द्वैविध्य प्रतिपादन गरियो।

यसमा पनि ज्ञप्तिगत प्रत्यक्षको सामान्य लक्षण त चित्त्व नै भन्नुपर्छ। पर्वत आगो भएको छ यस्तो अनुमितिज्ञानमा पनि अग्निको आकार लिएको वृत्तिले युक्त चैतन्यको चित् अंशमा स्वप्रकाशता हुँदा प्रत्यक्षत्व नै हुन्छ। ज्ञेयगत प्रत्यक्षत्वका बारेमा त विशद वर्णन अघि नै गरिइसकियो र भ्रम (मिथ्याज्ञान) र प्रमा (सम्यक् ज्ञान) यी दुवै ज्ञानमा मिल्ने प्रत्यक्षत्वको सामान्य निर्वचन गरिएकोले भ्रम पनि लक्ष्यभित्र नै पारिएको छ। त्यसो हुँदा भ्रमज्ञानलाई लक्ष्यकोटिमा राखिएन कि भन्ने शंका गर्नुपर्दैन।

प्रत्यक्ष प्रमाणको विमर्श गर्दा भ्रमज्ञान समेत पर्ने लक्षण गरियो त भन्यौ तर के त्यसो गर्नु उचित छ ? यदि भ्रमज्ञानको लागि साधारण लक्षणमा समावेश नगर्ने हो भने त्यसको निम्ति अर्को प्रसंग उठाउनुपर्छ यदि गर्ने नै भए प्रमाज्ञानको र भ्रमको एकरूपता आउने भो यसरी दुवैतिरबाट घाँटीमा डोरी मस्किने स्थिति आयो।

यसको समाधान गर्दै भनेको छ, यति सानो कुरालाई कति ठूलो समस्या ठानेको होला। यदि प्रत्यक्ष प्रमाको मात्रै लक्षण गर्नुपरेमा अघिको लक्षणमा थपिदेऊ न अबाधितत्व विशेषण, पुगिहाल्छ नि। सिपीमा चाँदीको भान भएर भनिएछ यो चाँदी भने पनि जब हामी चाँदी भने सिपीलाई लिन जान्छौं। सिपी हात परेपछि यो अघि चाँदी देखिएको त सिपी पो रहेछ भन्ने थहा लाग्छ र अघिको ज्ञान बाधित हुन्छ। प्रातिभासिक रजत बाधविषयक हुँदा केवल प्रत्यक्ष प्रमाको लक्षण यहाँ नघट्ने भई अतिव्याप्ति दोषबाट मुक्ति मिल्छ।

ख्यातिवादको संक्षेपरूप

अख्यातिवाद–

भ्रमज्ञान भनेकै छैन, सबै ज्ञानहरू प्रमात्मक नै हुन् 'इदं रजतम्' 'यो चाँदी' भनेर सिपीमा जुन चाँदीको आरोप हुन्छ भनिन्छ त्यो कुरो नै होइन, यहाँ दुइ ज्ञान हुन्छन् ग्रहण र स्मरण । इदम् भनी जुन ग्रहण हुन्छ त्यो ज्ञान प्रत्यक्ष नै भो रजतम् भनी जुन चाँदीको ज्ञान हुन्छ त्यो चाहिं पसलमा रहेको चाँदीको स्मरण हो । त्यो दुवै भेदाग्रहले गर्दा भ्रम र प्रमा भनिने व्यवहार भएको हो वास्तवमा भ्रमज्ञान नै छैन भनी अख्यातिवादले आफ्नो सिद्धान्त कायम गर्छ ।

आत्मख्यातिवाद–

भ्रमज्ञान प्रसिद्ध छ यो कुरो साँचो हो, यसो भए तापनि त्यहाँ भासमान रजत चाहिं ज्ञान नै मात्र हो । ज्ञानरूप रजतको बाहिर झैं अवभासमात्रले गर्दा भ्रम भन्ने व्यवहार भएको हो । सबै विषयहरूको ज्ञानाकारता बाहेक अरू रूप छैन यही घट पट देखिन्छ । अनि त्यही जस्तो रजतको पनि ज्ञानाकारता नै आश्रय हुन जान्छ । हाम्रो मतमा सहकारिप्रत्यय, अधिपतिप्रत्यय, समनन्तरप्रत्यय र आलम्बनप्रत्ययले चित्तचैत्त अयं घट इत्यादि ज्ञानरूप नै स्वीकारिन्छन् ।

असत्ख्यातिवाद–

वास्तवमा शून्यदेखि अतिरिक्त केही छैन तैपनि आँखा बिग्रँदा रौंको गुजुल्टो अगाडि देखिएझैं र गन्धर्वनगर आकाशमा भान भएझैं यो असत् कुरा ज्ञान हुन्छ बाहिर भित्र कुनै कुरा नै छैन भन्ने यिनीहरूको मत छ ।

सत्ख्यातिवाद–

सत्ख्याति भनेको सत्य विषयकै ज्ञान हुन्छ, असत्यको ज्ञान हुँदैन । भ्रमत्व-व्यवहार चाहिं विषयव्यवहारको बाध हुनाले मात्र भएको हो । पञ्चीकरणप्रक्रिया वेदान्तले मान्दछ । अर्थात् पृथ्वीमा पनि जल, तेज, वायु र आकाश छ जलमा पनि पृथ्वी, जल, तेज र वायु छ । यसरी सर्वत्र पञ्चीकरणप्रक्रियाले पृथ्वी आदिमा पञ्चभूत रहन्छन् । यसले के सिद्ध गर्दछ भने सिपीमा चाँदीका अंश छन् डोरीमा

पनि सर्पको अंश रहेको हुनुपर्छ त्यसैले सिपीमा विद्यमान रजतांशको भान भएको हो र डोरीमा पनि सर्पांशको भान भएको हो । त्यसो हुँदा सत्ख्यातिवादमा सत्कै भान हुन्छ सबै ज्ञान यथार्थ नै हुन् त्यसैले यिनीहरूले भने–

"यथार्थं सर्वविज्ञानमिति वेदविदां मतम् ।।"

अन्यथाख्यातिवाद–

पसलमा रहेको चाँदीको संसर्गमात्र यहाँ चाकचक्यरूपी साधर्म्यले र दृष्टि-दोषले गर्दा सिपीमा कल्पित भएर 'इदं रजतम्' भन्ने ज्ञान भएको हो । दोषविशेषले गर्दा पसलमा रहेको चाँदीको यस सिपीमा संसर्गमात्र कल्पना गरे पुग्छ । बाध ज्ञान भएर यो चाँदी होइन रहेछ भन्दा संसर्गमात्रलाई निषेध गरिदिन्छ । संसर्गमात्र अध्यास कल्पना गरेर नै भ्याएकोमा प्रातिभासिक रजतविषयकत्वमा प्रमाण नहुँदा अन्यथा ख्यातिवाद नै उपयुक्त देखिन्छ । अन्यथा भान हुनु संसर्गले गर्दा भने पुग्दछ । अन्यको आत्मना ज्ञान अर्थात् शुक्तिलाई रजतात्मना ज्ञान हुनु, अन्य डोरीलाई आत्मना सर्पात्मना ज्ञान हुनु हुनत अत्यन्त भिन्न शुक्ति र रजत, रज्जु र सर्प आदिको तादात्म्य हुनै सक्तैन तथापि काल्पनिक तादात्म्य भने हुन्छ । तादात्म्य वास्तविक भएको भए त भ्रम भन्नै पर्दैनथ्यो । यसो भन्दछन् अन्यथाख्याति-वादीहरू ।

अनिर्वचनीयख्यातिवाद–

यी अनिर्वचनीयख्यातिवादीहरू लोकसिद्ध सामग्रीवाट प्रातिभासिक रजत उत्पन्न हुन्छ भन्ने कुरा मान्दैनन् । यसलाई उत्पन्न गराउने प्रक्रिया नै विलक्षणको छ । दृष्टिदोषले गर्दा अगाडि रहेको द्रव्यसँग संयोग हुँदा इदम् यस आकारको र चाकचक्य आकारको कुनै अन्तःकरणवृत्ति उत्पन्न हुन्छ । त्यही वृत्तिमा इदम् अवच्छिन्न चैतन्य प्रतिविम्बित हुन्छ । अगाडि वताएसरह वृत्ति निस्केर इदम् अवच्छिन्न चैतन्य, वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य र प्रमातृचैतन्य पनि अभिन्न हुन्छ । त्यसो भएपछि प्रमातृचैतन्यदेखि अभिन्न विषयचैतन्यनिष्ठ शुक्तित्व प्रकारिका अविद्या, चाकचक्य आदि सादृश्य देख्नाले उद्बोधित रजत संस्कारलाई साथ लिई आँखाको दोषले गर्दा रजतरूप अर्थ बनेर परिणत हुन्छ । यसरी भन्नै नसकिने तरीकाले यो रजत देखा परेकाले यसलाई अनिर्वचनीयख्याति भनिएको हो । छोटकारीमा

भन्ने हो भने प्रमातृचैतन्यदेखि अभिन्न जुन विषयचैतन्य छ त्यसमा रहेको शुक्तित्व प्रकारको अविद्या रजतको आकारले र रजतवृत्तिको आकारले पनि परिणत हुन्छ। त्यहाँ अविद्याको सहकारी कारण उद्बुद्ध रजत संस्कार र उद्बोधको कारण चाहिं सादृश्यज्ञान हो। यहाँ मूलाविद्या दोषत्वले निमित्तकारण र तूलाविद्या उपादान-कारण हुन्छ। अघटितघटनापटीयसी अविद्या रजतावयवविना जसरी रजत उत्पादन गराउँछ दोष साथ लिएर प्रातिभासिक स्थलमा पनि रजत उत्पन्न गराउन सक्छ। अविद्याको अपेक्षाले यहाँ रजत परिणाम हुन्छ चैतन्यको अपेक्षाले भने यहाँ विवर्त हो रजत भन्ने बुझनुपर्छ। यो चाहिं वाद अद्वैतवादीहरूको हो।

यहाँ अख्यातिवादी प्रभाकर, आत्मख्यातिवादी योगाचार, असत्ख्यातिवादी माध्यमिक, सत्ख्यातिवादी सांख्य अन्यथाख्यातिवादी न्यायवैशेषिक र अनिर्वचनीय ख्यातिवादी अद्वैतवेदान्ती हुन्। एक वादले अर्को वादलाई आफ्नो तर्कअनुसार खण्डन र मण्डन गर्दछन्। तर परिभाषामा अन्यथाख्यातिवादलाई खण्डन गरेको छ। देशान्तरीय रजत असन्निकृष्ट भएकोले प्रत्यक्ष हुन नसक्ने र ज्ञानको सामीप्यबाट नै प्रत्यक्षत्व स्वीकारेमा त्यसैबाट आनुमानिक अग्निहरू प्रत्यक्ष हुन गई अनुमानादि-प्रमाणको उच्छेद नै हुन जान्छ भन्ने आरोप लगाएको छ अन्यथाख्यातिवादीलाई अनि-र्वचनीयख्यातिवादीले। यहाँ वादविवाद गरी कुन चाहिं ख्यातिवाद ठीक भन्ने कुरो होइन आ-आफ्ना दर्शनको अनुकूल पारी सबैले आफ्ना मतमतान्तर प्रस्तुत गरेका छन्। यहाँ दर्शनमा सबैलाई आफ्नो वाद प्रमाणित गर्ने मौलिक वाक्स्वातन्त्र्यको अधिकार प्रदान गरिएको छ। यही नै हिन्दू धर्मको महत्ता हो र यहाँ समान अधि-कार सबै दर्शनले आफ्नो सिद्धान्त प्रतिपादन गर्न पाएका छन्।

पारमार्थिकी, व्यावहारिकी र प्रातिभासिकीका भेदले सत्ता तीन थरीको हुन्छ। ब्रह्मको सत्ता पारमार्थिकी सत्ता हो, आकाश, वायु, तेज, जल, पृथ्वी आदिको सत्ता व्यावहारिकी सत्ता हो र सिपीमा भासित चाँदीको सत्ता भने प्रातिभासिक सत्ता हो। व्यावहारिक सत्तामा दही दूधको परिणाम हो तर शुक्तिमा भएको रजत जुन प्रातिभासिक छ त्यो चाहि परिणाम र विवर्त दुवै हुन्छ। अब पहिले परिणाम र विवर्त जान्नुपर्छ अनि यसको लक्षण घटाउन सकिन्छ।

परिणाम भनेको उपादानको जस्तो सत्ता छ ठीक त्यस्तै सत्ताले युक्त कार्य हुनुलाई मान्नुपर्छ। जुन कारणदेखि अभिन्न भई कार्य उत्पन्न हुन्छ त्यस कार्यको लागि त्यो कारण उपादान कारण मानिन्छ। जस्तो गाग्रो माटोदेखि अलग नभई उत्पन्न

हुने हुनाले घटको उपादान कारण मृत्तिका भन्नुपर्छ र मृत्तिकाको परिणाम घट मान्नुपर्छ । दूधलाई उपादान कारण मानी दही उत्पन्न हुने हुनाले दूधको दही पनि यसरी नै परिणाम हुने भो । यताबाट परिणाम भनेको उपादानसमसत्ताक कार्योत्पत्ति भन्ने लक्षण भयो । उपादानको बराबर सत्ता भएको कार्य हुनु परिणाम भनिने भयो । विवर्त चाहिं उपादानको विषमसत्ताक कार्योत्पत्ति हुन्छ । प्रातिभासिक रजत-चैतन्यको विवर्त हुने भयो उपादान चैतन्यको विषमसत्ताक कार्य रजत हुनाले यहाँ त्यो विवर्त ठहरिन्छ ।

चैतन्यनिष्ठ रजत भनेपछि अनिर्वचनीय ख्यातिवादमा 'इदं रजतम्' भनेर रजतलाई अगाडि देखिएको सिपीसँग तादात्म्य गरेर अगाडिको शुक्तिलाई औंल्याएर यो चाँदी हो भन्न नहुनुपर्ने भन्ने शङ्कालाई वेदान्तले यसरी समाधान गरेको पाइन्छ ।

जस्तो नैयायिकहरूले सुख दुःख इच्छा द्वेष आदिलाई आत्माको गुण माने । तर आत्मनिष्ठ सुखादिलाई शरीरनिष्ठ भएर नै प्राप्त हुने ठानेका छन् । शरीर नै वास्तवमा भोगायत मानिएको छ । त्यस्तै चैतन्यमात्रको रजतप्रति अधिष्ठानता नरहने भई इदम् अवच्छिन्न चैतन्यलाई त्यसबाट अधिष्ठान मानी रजतलाई पुरोवर्ती शुक्तिसँग संसर्ग पारेर नै ज्ञान भएको भन्नु उपपत्तियुक्त कुरा हुन्छ । त्यो विषय चैतन्यलाई अन्तःकरणले उपहित चैतन्यदेखि अभिन्न भएकाले विषयचैतन्यमा अध्यास भएको रजत साक्षीमा अध्यस्त केवल साक्षिवेद्य सुखादि झैं अनन्यवेद्य छ भनिन्छ ।

साक्षीमा अध्यस्त सुखादि हुँदा अहं सुखी भन्ने ज्ञान विषयत्व हुन्छ त्यस्तै प्रातिभासिक रजत साक्षीमा अध्यास भएको भनेपछि 'अहं रजतम्' यस्तो हुनुपर्ने हो । यदि सुखादि अन्तःकरणको धर्म भएकोले धर्म र धर्मीको तादात्म्य प्रत्यय हुनलाई मतुप् प्रत्यय व्याकरणानुसार भए झैं यहाँ पनि हुनुपर्छ किनभने रजत त झन् अन्तःकरणको धर्म होइन पनि, त्यहाँ तादात्म्य प्रत्यय गराउन मतुप् प्रत्ययको आवश्यकता रहन्छ भन्नेहरूलाई, उनीहरूको आग्रहअनुसार अहं रजतवान् भन्ने प्रतीति हुन्छ भन्नेहरूसँग हाम्रो भनाइ यस किसिमको छ ।

सुखादिको अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्यमा रहेको अविद्या कार्यत्व प्रयुक्त अहं सुखी भन्ने ज्ञान होइन । हाम्रो सुखादिहरूलाई पनि घटपटादि झैं शुद्ध चैतन्यमा नै

अध्यास भएको ठान्दछौं । तर जसको जुन आकारको अनुभवले ढाकिएको संस्कार सहयोगी भएर अविद्याको कार्य भएको छ त्यसको त्यही आकार भएको अनुभव विषयत्व हुन्छ यही पछि लागेको नियामकत्व हुन्छ । घटादि बाह्य पदार्थ अविद्याका कार्य हुन् पहिले अयं घट: अयं घट: भनी घट पटमा यो गाग्रो यो पटासी यस प्रकारको अनुभव भयो । यस किसिमको अनुभवले त्यही किसिमको संस्कार पैदा भयो । त्यही संस्कारले युक्त अविद्याबाट घट पटादिरूप कार्य भए । यही कारणले यी बाह्य पदार्थमा इदमाकार अनुभवको विषयत्व छ । अन्त:करणादि पनि अविद्या-कै कार्य हुन्, तर तिनका कारणभूत अविद्या, अहमाकारानुभवबाट उत्पन्न संस्कारले युक्त भएकोले त्यहाँ चाहिं अहम् आकाररूपी अनुभवको विषय हुन्छ । शरीर इन्द्रि-यादि पनि अविद्याकै कार्य हुन् त्यहाँ चाहिं इदम् र अहम् दुवै थरीका अनुभव संस्कार सहित अविद्याको कार्यत्व रहकोले दुवै किसिमको अनुभव विषयत्व पाइन्छ इदं शरीरम् पनि भनिन्छ अहं देह: अनि इदं चक्षु पनि भनिन्छ अहं काण पनि भनिन्छ अर्थात् यो शरीर म मनुष्य, यो आँखा म कानो यसरी दुवै इदम् र अहम्को प्रयोग गरिएको पाइन्छ ।

प्रातिभासिक रजत, इदमंशावच्छिन्न चैतन्यनिष्ठ अविद्याको कार्य हो, औ त्यो चैतन्य प्रमातृचैतन्यभन्दा अभिन्न छ । त्यसो भए तापनि रजतमँग इदमाकार अनुभवकै संस्कार भएको र त्यही अनुभवले आहित संस्कारजन्य अविद्याकार्य रजत भएको हुँदा इदं रजतम् भनी अनुभवको विषय हुन्छ, अहं रजतम् भन्ने अनुभव-बिषयता रहँदैन । अर्थात् इदम् र अहम् कहीं भिन्न हुन्छन् कहीं एउटै ठाउँमा पनि इदम् र अहम्को प्रयोग हुन्छ । यसो हुनाको कारण हो अनुभवाहित संस्कार यत्ति मात्र हो विशेष केही होइन, घटमा इदम सुखमा अहम् शरीरमा इदम् र अहम् भन्ने व्यवहार हुन्छ यसले अविद्याको कार्य हुनामा कुनै विशेष रूपले भिन्नता पार्दैन । यो कुरा अनुसन्धान गर्दा प्रमाणित हुन्छ ।

वृत्तिलाई वृत्त्यन्तरले भासमान गराउँदा अनवस्था हुन जाने भनी साक्षीको सम्बन्ध पाएर वृत्ति भासित हुन्छ भन्ने स्वीकारको छ । यसो भएमा मिथ्यावस्तु साक्षात् साक्षीसँग सम्बन्धित भई भान हुने हुँदा मिथ्यावस्तु गोचर ज्ञानको आभास-रूप अविद्या वृत्ति केका लागि स्वीकारिन्छ ? यस्तो शंका एक थरी वेदान्तीले उठाउँदा यसको समाधान यसरी गरिन्छ–

साक्षीमा आरोपित प्रातिभासिक रजतको सत्ता हुनत साक्षिचैतन्यभन्दा भिन्न

छैन, त्यसो भए तापनि वृत्ति नमाने त्यस रजतको अपरोक्षत्व हुँदैन । प्रत्यक्षको प्रयोजकत्व मान्दा विषयाकार वृत्त्युपहित चैतन्यले विषयचैतन्यको अभिन्न सत्ता हुनु नै विषयको अपरोक्षत्व मानेको छ । अविद्या वृत्तिलाई नस्वीकारेमा मिथ्या रजत भान नै हुन सक्तैन, किनभने स्वविषय जुन वृत्ति त्यसमा उपहित जुन चैतन्य त्यस-देखि रजतको भिन्न सत्ता नहुनुलाई विषयको अपरोक्षत्व मानिन्छ अब रजतलाई अपरोक्षत्व सिद्ध गर्नाको निम्ति पनि त्यस वृत्तिलाई स्वीकार गर्नु आवश्यक हुन्छ ।

इदम् रजतम् भन्ने मिथ्याज्ञानमा एउटा इदं वृत्ति र अर्को रजताकार वृत्ति यसरी प्रत्येक एक एक विषयमा एक एक वृत्ति मान्दा त विशिष्ट ज्ञान स्वीकार नगरिने भयो त्यसो भएमा भ्रमज्ञान हुन्छ भन्न पनि मिलेन यसो गर्दा हामीले प्रभा-करको मतसँग राय मिलाएकै हुन्छ ।

मीमांसाका गुरु प्रभाकर 'इदं रजतम्' इत्याकारक ज्ञानमा विशिष्ट एक ज्ञान नमानी पुरोवर्ती इदम् (यो) र पसलमा रहेको रजत (चाँदी)को स्मरणरूप वेग्ला-वेग्लै दुइ ज्ञान मान्दछन् । यो भनेर अगाडि भएको वस्तुजन्य ज्ञान अनुभवात्मक र रजत इत्याकारक ज्ञानचाहिं दूर आपणस्थ (पसलमा रहेको) रजतलाई विषय बनाउने स्मरणात्मक ज्ञान हो । दुइ वस्तुलाई तादात्म्य गर्ने विशिष्ट ज्ञान छैन र न कहिले हुनै सक्तछ त्यसो हुँदा सबै ज्ञान यथार्थ नै हुन् भ्रमज्ञान भन्ने कुरै छैन यो भयो गुरुमत । यस्तै कुरा तिम्रा मतमा पनि हुन आँटे, किनभने दुइ वृत्ति मानियो तिनका विषय पनि दुइ भए । यसरी भेद मानेमा वस्तुलाई तादात्म्य गर्ने विशिष्ट ज्ञानको अभावमा भ्रमज्ञान यहाँ पनि गायब हुने भो । यस शङ्कालाई हामी यसरी समाधान गर्छौं ।

इदमाकारक र रजताकारक दुइ वृत्ति अलग्ग भए पनि ज्ञानको भेद भने छैन, दुवै वृत्तिको प्रदेश एक नै छ । इदम् अंश यो सत्य वस्तु र रजतम् यो अंश मिथ्या-वस्तु दुइटैको तादात्म्य एक चैतन्यको विषय हुन्छ । अर्थात् भ्रान्त ज्ञानमा व्यावहारिक सत्य र प्रातिभासिक रजतादि वस्तुसँग तादात्म्य छ । यसो हुँदा भ्रान्त रजतज्ञानमा विशिष्ट ज्ञानत्व हुँदा भ्रमत्व रहन जान्छ । साक्षीको ज्ञानलाई प्रामाण्य मान्ने नियम-अनुसार रजत अंशमा पनि त प्रमात्व रहन जाला भन्ने आशङ्कामा हामीले आफ्नो कुरा स्पष्ट पारेपछि यो समाधान हुने ठानेका छौं । कुनै कुराको प्रमात्व र अप्रमात्व कसैको ज्ञानको आधारमा नभई अबाधित अर्थ तादात्म्यसँग सम्बन्ध राख्तछ । साक्षी ज्ञानको पनि प्रमाण्यको प्रयोजक यही हो । यसो भएपछि साक्षिज्ञान पनि सत्य र

असत्य विषय भई सत्य विषयसँग तादात्म्य भएमा प्रामाण्य र बाधित विषयसग तादात्म्य भई ज्ञान हुन्छ भने अप्रामाण्य हुन्छ । खालि साक्षिज्ञान हुँदैमा प्रामाण्य हुँदैन भन्ने कुराको पुष्टि गर्दछौं ।

यही बीचमा नैयायिकको एउटा शङ्का छ उनीहरूको भनाइ यो छ हामीले मानेको कल्लीको चाँदी र सिपीमा देखिएको चाँदी दुवै अद्वैतवादीका मतमा अविद्या-कल्पित हुन् र अध्यस्त समेत हुन् भने प्रातिभासिक रजत र व्यावहारिक रजतमा विलक्षणता के रह्यो त ? यसमा अद्वैतवादी भन्दछन्– जस्तो तिम्रो मतमा सत्यत्वमा फरक नभए पनि शब्द, ज्ञान, इच्छा आदि गुण क्षणिक छन् र घट पट भने स्थिर छन् यसमा नियामक के भन्दा तिम्रो भनाइ हुनेछ स्वभावविशेष भन्ने, यही जवाफ हाम्रो पनि हो । भइगो, हामी अर्को पनि थप यसमा प्रत्युत्तर दिन सक्तछौं, घटादि अध्यासमा अविद्या नै दोषत्वले हेतु हुन्छ । तर शुक्तिरूप्यादि अध्यासमा अविद्याका अतिरिक्त आगन्तुक काचादि दोष पनि प्रयोजक हुन्छन् । प्रातिभासिकत्वमा प्रयोजक भई आगन्तुक दोषजन्यत्व रहन्छ व्यावहारिक रजतमा त्यो रहँदैन त्यसैले यी दुइ फरक मानिन्छन् । स्वप्नमा प्राप्त भएका रथादि पनि आगन्तुक निद्रादोषजन्य भएकाले प्रातिभासिक मानिन्छन् ।

आज स्वप्न एक अनुसन्धेय विषय भएको छ, हिजो पनि यो यस्तै जटिल विषय मानिएको थियो । मनोविज्ञान जति जति सुल्झँदै जानेछ त्यति हामी यसको अरु बढी रहस्य पत्ता लगाउनेछौं । स्वप्नलाई कसैले भविष्यसूचक मानेर अद्भुत शक्तिको सामर्थ्य समेत यसमा देखेर स्वप्नाध्याय र त्यसबाट हुने खराब फलको शान्ति समेत लेखेको पाइन्छ । त्यही स्वप्नलाई कफ वात पित्त धातु विकारबाट पनि हुने प्रमाणित गरेका छन् । यसमा थरी थरी विचार पुरानाले प्रस्तुत गरे । आधुनिक विज्ञानको एक शाखाका अनुसन्धाताहरू अज्ञात मतमा रहेका वासना बाहिरी समाजका मान्यताले पूर्ण नहुन पाएका स्वप्नामा खेल्न स्वतन्त्रता पाउँछन् । त्यहाँ समाजबाट उन्मुक्त भएको मानसिक भावनाको उडान दिल खोलेर हुन जान्छ पनि भन्दछन् ।

यहाँ अख्यातिवादी स्वप्नमा पूर्वानुभूत विषयको स्मरण मात्र हुन्छ, स्वप्नको उपलब्धि प्रातिभासिक होइन भन्दछन् । प्रातिभासिक पदार्थ त त्यहाँ उत्पन्न हुनुपर्छ त्यसो गर्दा स्वप्नका रथादिको सृष्टि कल्पना गर्न गौरव हुन्छ । स्मरणमात्रले व्यवहार चलिहाल्दछ भन्ने यिनीहरूको तात्पर्य छ ।

अनिर्वचनीय ख्यातिवादमा स्वप्नमा पूर्वानुभूत विषयको स्मरण हुन्छ भन्न सकिन्न, सपना सबैले देखेकै कुरो हो । त्यहा रथ र घोडा देख्तछु, मैले स्वप्नमा रथ देखें भन्ने यस किसिमको अनुभव हुन्छ । अनुभवज्ञानलाई अन्यथा मान्न सकिन्न । अनुभवमा देख्तछु हुन्छ स्वप्नामा र सम्झन्छु हुँदैन भने यो स्मरण ज्ञान भनेर भन्नु कसरी ? त्यसैले स्वप्नमा देखिएका रथादि प्रातिभासिक हुन् र तिनको तात्कालिक उत्पत्ति मान्नुपर्छ । स्वप्नमा मात्रै होइन, जाग्रत् अवस्थामा पनि रथादिहरू अनुभव भएकै व्यवहार हुन्छ । श्रुति पनि यसमा हाम्रो साथ दिन्छ– "अथ रथात् रथयोगात् पथः सृजते" बृ.४।३।१० यसो भनेर । अर्थात् रथहरू रथ दगुर्ने बाटो पनि सिर्जिन्छ । प्रातिभासिक समयमा सृष्टि भएर शुक्ति रजत कैं प्रातिभासिक कालसम्म स्वप्नका रथादि रहन्छन् र प्रातिभासिक कालसम्म ।

स्वप्नका रथादि रहने देश, त्यस अवस्थामा त्यो रथ देख्ने आँखा, त्यस समयमा सन्निकृष्ट नहुँदा ती पनि त प्रातिभासिक मान्नुपर्ने भयो । त्यसो भएमा रथादिको अध्यास कसमा हुन्छन् त ? यस आशङ्कालाई हटाएर सिद्धान्तवादी भन्दछन्–"स्वयं-प्रकाश चैतन्यलाई रथादिको अधिष्ठानत्व प्रदान गरिन्छ । सद् रूपले प्रकाशमान चैतन्य भएकैले प्रतीयमान रथादिलाई हामीले 'अस्ति' अर्थात् छ भन्ने सत्ता रूपले बोध गर्न पायौं । त्यसो भएकाले सत् रूपले प्रकाशमान चैतन्य नै हाम्रो अधिष्ठान हुन्छ । त्यहाँ रथ रहने देशविशेष पनि चित्मै अध्यस्त भई प्रातिभासिक हुन्छ, रथादिलाई देख्ने सुन्ने आदि इन्द्रियहरू पनि प्रातिभासिक नै हुन्छन् । सम्पूर्ण इन्द्रिय स्वप्नामा आइपुग्ला उपरम भइसकेका छन् ।"

यसो भए स्वप्नको गज अयं गजः नभएर अहं गजः हुनुपर्ने भन्ने शङ्काको हकमा यसबारेमा अहं रजतम् नभएर इदं रजतम् भएको समाधान नै पर्याप्त छ ।

स्वप्नगज तत्कालमा उत्पन्न हुन केलाई उपादान लिन्छ ? कूटस्थ चैतन्य स्वप्न-गजको उपादान बन्न सक्तैन, मूलाविद्या साक्षात् स्वयं कसैको पनि उपादान हुँदैन र तूलाविद्या चाहिं बाह्य देशावच्छिन्न चैतन्यको आश्रयमा रहेर नै उपादानत्व ग्रहण गर्छ । तर स्वाप्निक पदार्थको अधिष्ठान मानिएकी तूलाविद्याले बाह्यदेशावच्छिन्न चैतन्यको आश्रय लिने हो कि ? अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्यलाई आश्रित मानेर उपादानत्व ग्रहण गर्ने हो ? बाह्यदेशावच्छिन्न भनेर पहिलो पक्ष त स्वीकार्न नै भएन स्वप्नमा बाह्यप्रदेश पनि प्रातिभासिक छ । दोस्रो पक्षमा अन्तःकरणलाई गजादि स्वाप्न पदार्थको उपादानभूत अविद्याको अधिष्ठानत्व छ भन्नमा कुन प्रमाण छैन

भनेकोमा समाधान गर्दै यसो भनिन्छ– स्वाप्नगजादि साक्षात् मायाको परिणाम हो र अन्तःकरण निमित्त कारण हो भन्ने एक पक्ष छ । परन्तु स्वाप्न गजादिलाई अन्तःकरणद्वारा अविद्यापरिणामित्व मान्नुमै लाघव र श्रेय छ भन्ने पाइन्छ ।

डोरीमा भान भएको सर्प डोरी साक्षात्कार भएपछि हट्तछ यसअनुसार हामी यस तथ्यमा पुग्दछौं कि अध्यस्त पदार्थ अधिष्ठानको साक्षात्कार नहुन्जेल रहन्छ जब अधिष्ठान साक्षात्कार हुन्छ, अनि निवृत्त हुन्छ । यही अनुसार स्वाप्न रथादि चेतनमा आरोपित प्रातिभासिक वस्तुहरू हुन् । अधिष्ठान भएको शुद्ध चैतन्य साक्षात्कार नभएकोले जागरणमा पनि स्वप्नमा फेला परेका रथादि उपलब्ध हुनुपर्छ । किनभने जागरणमा हामीले चैतन्यको स्वरूप, जो अधिष्ठान हो त्यो प्रत्यक्ष भएको छैन । यस शंकाको समाधान यसरी गरिएको छ–

हुनत ठीक हो, अधिष्ठानको साक्षात्कार नभई अध्यस्त वस्तुको बाध हुँदैन, तथापि शुद्ध चैतन्यरूप अधिष्ठानको साक्षात्कार नभईकनै पनि आरोपित कुराको निवृत्ति सम्भव हुन्छ । यसैले जागरित अवस्थामा स्वाप्न रथ गजादि अनुवृत्ति हुने प्रसंग आउँदैन । कार्यका विनाश दुइ किसिमको हुन्छ, कुनै कार्य विनाश उपादानका सँगै हुन्छ, कुनै भने उपादान रहँदा रहँदै पनि विनाश हुन्छ । उपादानसँगै हुनेलाई बाध र दोस्रोलाई निवृत्ति भनिन्छ । बाधको कारण अधिष्ठान तत्त्व साक्षात्कार हुन्छ किनभने अधिष्ठानको साक्षात्कार नभई भ्रान्त कार्यको उपादानभूत अविद्याको निवृत्ति हुँदैन । परन्तु निवृत्तिरूप कार्यनाश भने कारणको विरोधी वृत्तिको उत्पत्ति अथवा दोषको निवृत्ति हुँदा पनि हुन्छ । ब्रह्मसाक्षात्कार नभएर स्वाप्न रथादिको बाध नभए पनि घरलाई मुग्रोले ठोकेर चकनाचूर पारी नाश गरेझैं विरोधी ज्ञानको उदयले अथवा निद्रादोष हटेको हुँदा रथादि हटे भन्नमा कुनै आपत्ति छैन ।

शुक्तिरूप्य तूलाविद्याको कार्य मानेमा यो सिपो भन्ने ज्ञानले त्यस अज्ञानले संग रजतको बाध हुन्छ । मूलाविद्या कार्यत्व पक्षमा मूलाविद्या ब्रह्मतत्त्व साक्षात्कारले मात्र हट्ने हुँदा शुक्तिज्ञानले रजत निवृत्त मात्र हुन्छ मुसल प्रहारले घट झैं ।

प्रतिभास भएको कालमा सिपीमा भासित हुने रजतको प्रातिभासिक सत्त्व यदि स्वीकार गर्ने हो भने यो रजत होइन भन्ने यस्तो त्रैकालिक निषेधज्ञान हुँदैन र यस बखत यो रजत होइन भन्ने मात्र ज्ञान हुनुपर्छ, जस्तो यो बेला घट कालो छैन भने जस्तै । यस कुरालाई काट्दै भनेको छ, निषेध ज्ञानको विषय हाम्रो रजतत्वा-वच्छिन्न प्रतियोगितात्मक अभाव नभएर ... विशिष्ट

प्रातिभासिक रजतमा जसको प्रतियोगिता छ– यस्तो अभाव नै निषेध ज्ञानको विषय हुन्छ ।

प्रातिभासिक रजतमा पारमार्थिकत्वज्ञान ज्ञात हुन्छ या हुन्न ? हुन्न भन्ने हो भने प्रतियोगितावच्छेदक (रजतत्व) ले अवच्छिन्न रजतज्ञानमा तत्त्वज्ञानको अभाव हुनाले अभावको प्रत्यक्ष अनुपपत्ति हुन्छ । रजत ज्ञात छ भनेमा त्यसको अपरोक्षत्वाभासको तत्कालीन विषयसत्ता नियत हुने हुँदा रजतमा पारमार्थिकत्व पनि अनिर्वचनीय उत्पन्न हुनाले तदवच्छिन्न रजतसत्त्व हुँदा हुँदै तदवच्छिन्न रजतको अभाव कसरी होला ?

यसको समाधानमा हाम्रो भनाइ यस्तो छ– अधिष्ठाननिष्ठ पारमार्थिकत्वको रजतमा प्रतिभास हुन सक्तछ त्यसो हुँदा रजतनिष्ठ पारमार्थिकत्व तत्कालमा उत्पन्न गर्नुपर्दैन । जहाँ आरोप्य सन्निकृष्ट नभई इन्द्रियबाट असन्निकृष्ट हुन्छ त्यहीं प्रातिभासिक वस्तुको उत्पत्ति मान्नुपर्छ । उदाहरणले यसलाई स्पष्ट पार्न सकिन्छ– जस्तै जपापुष्पको रातोपन स्फटिकमा भासित हुँदा स्फटिकमा लौहित्यको अनिर्वचनीय उत्पत्ति कल्पना गर्नुपर्दैन । इन्द्रियसन्निकृष्ट जपापुष्प जब अन्यद्रव्यले व्यवहित हुन्छ र जपापुष्प इन्द्रियसँग सम्बन्ध नभई स्फटिकमा रातोपन प्रतीत हुन्छ भने त प्रातिभासिक अनिर्वचनीय लौहित्य (रातोपन) उत्पन्न हुन्छ भनेर स्वीकार्नुपर्छ ।

प्रत्यक्ष प्रकारान्तरले दुइ प्रकारका छन् । एउटा इन्द्रियजन्य र अर्को इन्द्रियजन्य । इन्द्रियबाट अजन्य प्रत्यक्ष सुखादि प्रत्यक्ष हो हामीले मनलाई इन्द्रिय मानेका छैनौं मन इन्द्रिय होइन भन्ने कुरा माथि भनिइसकेको छ । इन्द्रियहरू पाँच छन्–ती हुन्– घ्राण, रसन, चक्षु श्रोत्र र त्वक् । सबै इन्द्रिय स्वस्वविषयसँग संयुक्त भएर नै प्रत्यक्ष ज्ञान जन्माउँछन् । ती पञ्चेन्द्रियमध्ये घ्राण रसन र त्वग् आफ्ना ठाउँमै बसेर गन्ध रस र स्पर्शको अनुभव गर्दछन् । चक्षु र श्रोत्र भने आफै नै विषयदेशमा गएर आ-आफ्ना विषय ग्रहण गर्दछन् । श्रोत्रको पनि चक्षुले झैं विषयदेशमा गएर दमाहाको शब्द सुने भन्ने अनुभव छ । बीचीतरङ्गन्यायले कर्णप्रदेशमै अनन्त शब्दोत्पत्ति हुन्छ भन्ने कल्पना गर्नु धेरै गौरवपूर्ण कुरो हो । भेरीशब्दो मया श्रुतः अर्थात् भेरीको शब्द मैले सुनियो भन्ने प्रत्यक्षलाई भ्रम भन्ने कल्पना गर्नु पनि त्यति उपयुक्त होइन । तर अब रेडियो सुन्नेले कान बी. बी. सी. मा पुग्यो भन्न सक्तैन झैं लाग्छ । यसरी वेदान्तले प्रत्यक्षका बारेमा आफ्नो सिद्धान्त स्थिर गरेको छ ।

अनुमान प्रकरण

हाम्रो दर्शनले प्रमेयको व्याख्या गरी आफ्नो सिद्धान्त प्रतिपादन गर्नुपर्दा प्रमाणलाई अघि सार्न बाध्य हुनुपर्छ । "मानाधीना मेयसिद्धिः' यस नियमको हामीले पालना गर्नुपरेको छ । प्रत्यक्षकै भरमा खालि चार्वाक बसे । तर प्रत्यक्षको पछि यस्तो एउटा जबरजस्तको प्रमाण छ जल्लाई अनु (प्रत्यक्षानन्तर) पछिको, मान प्रमाण, भनिन्छ । प्रमाण शब्द प्रमाको करण भन्दा ल्युट् प्रत्यय भएर बन्छ । अनुमान प्रमाण अनुमिति प्रमाको करणलाई भन्नुपर्छ । प्रत्यक्षले हामी हेतु र साध्यको व्याप्तिज्ञान गर्दछौं, त्यसकै भरमा पछि हामीलाई जुन ज्ञान हुन्छ त्यसो हुँदा त्यसलाई हामीले अनुमिति प्रमा भनेको हो ।

प्रमाणका बारेमा न्यायले धेरै नै विमर्श गरेको छ । प्राचीन न्यायलाई उछिनेर नव्य न्याय यस विषयमा चरम चुलीमा उक्लन पुगेको छ । वेदान्तलाई अनुमानको मुख्य आवश्यकता पर्छ जगत्लाई मिथ्यात्व सिद्ध गर्नुपर्दा । यसरी अनुभूत विश्वलाई व्यावहारिक सत्य मानी पारमार्थिक रूपमा मिथ्यात्व सिद्ध गरेको छ । न्यायले मानेको अनुभव खुरुक्क मानिदिए पुग्नेमा यिनीहरूले फेरि यति झमेलोमा किन फस्नुपरेको होला भन्ने पनि कुरा उठ्न सक्तछ । तर न्यायले जुन तरीका अपनाएको छ त्यसले यिनीहरूको काम चल्दैन व्यतिरेकिरूप अनुमान नमानेर अर्थापत्ति प्रमाण वेग्लै मान्छन् । हेर्दा त कुरा एउटै जस्तो छ तर तम र अविद्यालाई पदार्थ मान्ने वेदान्तले तेजको अभाव तम र ज्ञानको अभाव अविद्या भन्ने न्यायसँग कसरी कुम जोरेर सही थाप्नु । किन तम पदार्थ भो त भन्नेबारे मायाको निम्ति यस्तो स्वीकार्नुपर्छ । यी सबै विद्वान्हरूले विचार गर्ने नै छन् । अब यहाँ प्रकृत कुरामा जाऔं । पहिले छोटकरीमा न्यायको कुरा बुझे पछि मात्र त्यसलाई पेटमा राखी गरेको खण्डन बुझिन्छ—

नैयायिकहरू लिङ्ग परामर्शलाई अनुमिति प्रति कारण मान्दछन् । उनीहरूको भनाइ यस किसिमको छ– "व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञानरूपलिङ्गपरामर्शजन्यं ज्ञानमनुमितिः ।" तेस्रो पटक हेतुको परामर्श नै अनुमितिको करण हुन्छ, जसलाई लिङ्ग परामर्श भनिन्छ । भान्सामा जब धूम र अग्निको व्याप्तिज्ञान हुन्छ, तब धूमको जुन ज्ञान हुन्छ, त्यही प्रथम लिङ्गज्ञान अर्थात् हेतुज्ञान = धूमज्ञान हो । त्यसपछि त्यो मानिस घुम्दै हिड्दा पर्वतमा धूम देख्दछ, यही द्वितीय लिङ्गज्ञान हो । यसपछि यो पर्वत वह्निव्याप्य धूमवान् छ भन्ने ज्ञान हुन्छ यसमा पनि धूम विषय छ यो तृतीय लिङ्गज्ञान हो यही यिनको लिङ्गपरामर्श हो र यसपछि लगत्तै "पर्वत अग्निमान् छ" यस्तो अनुमिति हुन्छ । यसउसले यही असाधारण कारण भएकोले करण भई अनुमितिको करण हुन सक्षम हुन्छ । अर्थात् भनेको के भने पहिले पर्वत धूमवान् छ यो ज्ञान हुन्छ तदनन्तर जहाँ धूम रहन्छ त्यहाँ अग्नि पनि रहन्छ अर्थात् धूम वह्निव्याप्य छ यस प्रकार व्याप्तिस्मरण हुन्छ । तदनन्तर व्याप्तिविशिष्ट (व्याप्तिले युक्त) धूम पर्वतमा छ यस प्रकार तृतीय ज्ञान हुन्छ– यही लिङ्गपरामर्श हो त्यसपछि मात्र अनुमिति हुने हुँदा तृतीय लिङ्गपरामर्श नै अनुमितिको करण (अनुमान) हो । यस ढङ्गले नैयायिकले तेस्रो पटक भएको लिङ्गज्ञानबाटै परामर्श भई अग्नि छ, भन्ने ज्ञान हुन्छ भनी यसलाई असाधारण कारण भई साधकतम भएकोले करण भनेका हुन् ।

जहाँ साध्य सन्दिग्ध हुन्छ त्यो पक्ष हुन्छ, पक्षमा हेतुको ज्ञानलाई पक्षधर्मताज्ञान भनिन्छ । यो पर्वत धूमवान् छ यस प्रकारको सन्दिग्ध साध्य (अग्नि) भएको पर्वतमा हेतु भएको धूमको ज्ञान भएपछि महानस (भान्सा) मा गृहीत व्याप्तिज्ञान अर्थात् जहाँ जहाँ धूवाँ हुन्छ त्यहाँ आगो रहन्छ भन्ने ज्ञानको संस्कार उद्‌बुद्ध हुन्छ, त्यसपछि व्याप्तिको स्मरण हुँदासाथै अग्निको अनुमिति हुन्छ । यदि हेतु र पक्षधर्मता ज्ञान भएर पनि व्याप्तिस्मरण नभएमा अनुमिति हुँदैन । यताबाट तत्सत्त्वे तत्सत्ता, त्यो छ भने त्यो हुन्छ तदभावे तदभावः त्यो छैन भने त्यो हुँदैन भन्ने अन्वय व्यतिरेक त अनुमितिमा व्याप्तिज्ञानकै देखिन्छ र त्यही कारण हुन आउँछ । संस्कार उद्‌बुद्ध भएपछि व्याप्तिस्मरण भएमा अनुमिति हुन्छ संस्कार उद्‌बुद्ध नभई व्याप्तिस्मरण नभए अनुमिति हुँदैन । यो अनुभवगम्य कुरा छ । तर परामर्शमा यस्तो अन्वय व्यतिरेक छैन, किनभने पक्षधर्मता र व्याप्तिज्ञानको जरियाबाटै अनुमिति हुन्छ त्यहाँ परामर्शको खायस रहँदैन । यस स्थितिमा परामर्शलाई करण अर्थात् असाधारण कारण भन्न मिमांसकले सकिँदैन भन्ने वेदान्तको मत छ ।

पहिले न्याय र वेदान्तको यति कुरा बुझेपछि यसपछिका अरू कुरा बुझिने हुँदा अनुमानप्रकरणको अगाडि यो भन्नु परेको हो ।

अनुमितिको करणलाई अनुमान भनिन्छ अनुमितिप्रमा व्याप्तिज्ञानत्वेन व्याप्ति-जन्य भनी मानिएको छ । यो घट हो यस्तो घटज्ञानमा घटत्व प्रकार हुन्छ यसैले यस ज्ञानलाई घटत्वप्रकारक घटज्ञान भनिन्छ । यही हिसाबले यो व्याप्ति हो यस-ज्ञानमा व्याप्तित्व प्रकार छ त्यसै हुँदा यस व्याप्तिज्ञानलाई व्याप्तित्व प्रकारक ज्ञान कहिन्छ । यसै किसिमबाट धूम वह्निव्याप्य छ इत्याकारक व्याप्तिप्रकारक ज्ञानमा व्याप्ति प्रकार हुन्छ । यस्तो व्याप्तिज्ञानत्वेन रूपेण जुन व्याप्तिज्ञानजन्य ज्ञान हुन्छ त्यसैलाई अनुमितिज्ञान भनिन्छ । 'धूम वह्निव्याप्य छ' जहाँ धूवाँ हुन्छ त्यहाँ आगो रहन्छ– यो व्याप्तिको सामान्य उदाहरण हो । यस्तो व्याप्तिज्ञानत्वेन रूपेण व्याप्ति ज्ञानबाट जो ज्ञान हुन्छ त्यही अनुमितिज्ञान हो । व्याप्तिज्ञानत्वेनको अर्थ गर्दा व्याप्तिप्रकारक ज्ञानत्वेन भन्ने अर्थ बुझनुपर्छ ।

व्याप्तिज्ञान त अनुव्यवसाय, स्मृतिध्वंस आदिमा पनि कारण छ । यी पनि त व्याप्तिज्ञानबाटै जन्मने हुन् नि, अनुमितिको लक्षण पोखिएर यहाँ जाँदा अति-व्याप्तिदोष पर्दैन र भन्ने शङ्का उठ्न सक्तछ ।

त्यसको समाधान गर्दै हामी भन्दछौं– व्याप्तिको अनुव्यवसाय हुनत व्याप्ति-ज्ञानजन्य नै हुन्छ । तथापि त्यस अनुव्यवसायज्ञानमा जुन जन्यत्व छ त्यस जन्यत्वले निरूपित जुन व्याप्तिज्ञानको कारणत्व छ, त्यो व्याप्तिज्ञान विषयत्वरूपले रहेको हुन्छ व्याप्तिज्ञानजन्यत्वरूपले होइन । यही किसिमबाट व्याप्तिज्ञानजन्य स्मृति, शाब्दबोध, ध्वंस आदि पनि व्याप्तिज्ञानजन्यत्व भएर पनि तिनीहरूमा व्याप्तिज्ञान विषयत्वरूपले नै तिनको कारण हुन्छ, व्याप्तिज्ञानत्वरूपले होइन । अनुव्यवसायादि-ज्ञान, व्याप्तिज्ञानजन्य भएर पनि व्याप्तिज्ञानको तिनका साथ विषयत्व, प्रतियोगि-त्वादिरूपले संबन्ध रहन्छ । ज्ञानत्वरूपले तिनमा त्यसको जनकत्व रहँदैन र माथि गरिएको अनुमितिको लक्षणमा अनुव्यवसायादि समावेश हुँदैनन् र अतिव्याप्तिदोष पर्दैन ।

अनुमितिको साधकतम असाधारण कारण व्याप्तिज्ञान हो, व्याप्तिज्ञानको संस्कार अवान्तर व्यापार हो । न्यायले भनेको तृतीय लिंगपरामर्श अनुमितिको कारण हुँदैन किनभने लिङ्गपरामर्शमा अनुमितिको [illegible] यसले गर्दा

तृतीय लिङ्गपरामर्शलाई असाधारण कारणत्वरूप करणत्व चाहिं पूर्णरूपले खण्डन गरेको छ । यो कसरी खण्डन गरियो र तृतीय लिङ्गपरामर्शलाई करण मान्नेको के भनाइ हो सो अगाडि नै स्पष्ट गरी व्याख्या गरिसकेको छ ।

अनुमितिलाई व्याप्तिज्ञान संस्कारजन्य भन्ने लक्षण गर्दा यहाँ अनुमितिप्रमा स्मृतिमा पो परिणत हुने आपत्ति भो किनभने संस्कारजन्य ज्ञान त स्मृति भनेर मानेको छ । हुन पनि स्मृतिको लक्षण गर्दा "संस्कारजन्यं ज्ञानं स्मृतिः" भनेको होइन र । यो स्मृतिको लक्षण अनुमितिमा घट्यो नि भनी शङ्का उब्जँदा यसको समाधान यस प्रकारले गरिन्छ । स्मृतिको लक्षण गर्दा स्मृति प्रागभावजन्यत्वंम् भन्नु-पर्छ यो स्मृतिप्रागभावबाट जन्मेको नहुँदा दोष लाग्दैन । यस्तो लक्षणले त आत्माश्रय दोषका साथै प्रत्येक पदार्थको भिन्न भिन्न लक्षण गर्नु पनि व्यर्थ हुने भो । प्रत्येक कार्यप्रति त्यस कार्यको प्रागभाव नै कारण हुन्छ अनि "कार्यप्रति तत्प्रागभावजन्य-त्वम्" भने भइहाल्छ गाईको लक्षणमा सास्नावत्त्व लक्षणभन्दा गोप्रागभावजन्यत्व नै लक्षण हुन जानेछ ।

यस लक्षणमा यही अरुचि देखेर अथवा भनी परिभाषाकारले अर्को लक्षण गरे– "संस्कारमात्रजन्यत्वम् ।" अर्थात् केवल संस्कारले जन्मने मात्र स्मृति हुन्छ । अनुमिति खालि संस्कारले मात्र नजन्मी व्याप्तिज्ञानबाट उद्बुद्ध संस्कारद्वारा ज्ञान हुने हुँदा यहाँ स्मृति हुने दोष रहँदैन ।

सबै ठाउँमा संस्कार मात्र कारण भन्न मिल्दैन कि ? जब व्याप्तिस्मरणबाट मात्रै पनि अनुमिति हुन सक्तछ नि यस्तो आशङ्का गर्न मिल्दैन जहाँ व्याप्तिस्मृति-बाट अनुमिति हुन्छ त्यहाँ पनि व्याप्तिसंस्कारलाई नै अनुमितिको हेतुत्व स्वीकार्नु-पर्छ । स्मृतिको लागि कारण भएर आउने अनुभवजन्य सस्कार स्मृति उत्पन्न हुँदा-साथ नाश हुने नियम पनि छैन । स्मृतिको संस्कार नाशकत्व नियम भइदिएको भए धारावाहिक स्मृति हुँदैनथ्यो । स्मृतिधारा सबैको अनुभवगम्य छ । संस्कार नाश नहुने भए अनुद्बुद्ध सस्कारबाट अनुमिति होला भन्ने उपशङ्का गर्नुपर्दैन अनुमितिका लागि पक्षधर्मता ज्ञानजन्य संस्कारको उद्वोध अनुमितिप्रति सहकारिकारण मानेको छ त्यसो हुँदा उद्बुद्ध संस्कारबाटै अनुमिति हुन्छ अनुद्बुद्ध संस्कारबाट अनुमिति हुँदैन ।

यसै हुँदा अयं धूमवान् (यो पर्वत धूवाँ भएको छ) यस्तो पक्षधर्मताज्ञानले धूमो वह्निव्याप्यः अर्थात् धूवाँ आगोले व्याप्य छ भन्ने अनुभवले उत्पन्न संस्कार

उद्बोध भएपछि वह्निमान् (आगो भएको) यस्तो अनुमिति हुन्छ । बीचमा व्याप्ति स्मरण भई व्याप्तिजन्य वह्निव्याप्य धूमवान् इत्याकारक विशेषणविशिष्ट ज्ञान अर्थात् लिङ्गपरामर्शजन्य ज्ञानलाई हेतु मान्नुपर्ने कुनै आवश्यकता पर्दैन । यो कल्पना गौरव भएको र प्रमाणयुक्त समेत नभएकोले स्वीकारिँदैन ।

त्यो व्याप्तिज्ञान वह्निविषयक ज्ञानांशमा मात्र करण हुन्छ, पर्वतविषयक ज्ञानांशमा करण हुँदैन । "पर्वत आगो भएको छ" भन्दा हामी पर्वतमा रहेको नदेखिएको आगोलाई अनुमिति गर्छौं, प्रत्यक्ष भएको पर्वत चाहिं अनुमितिको विषय हुँदैन । "म पर्वत देख्तछु, आगोको चाहिं अनुमान गर्दछु" हो, अनुभवमा यस्तै हुन्छ । त्यसो हुँदा पर्वतमा प्रत्यक्ष र वह्निमा अनुमिति दुइ प्रकारको ज्ञान मान्नुपर्छ । यसो हुँदा एउटै ज्ञानमा अंशभेदले परोक्षत्व र अपरोक्षत्व हुँदा कुनै विरोध छ भन्न सकिन्न ।

अनुमितिले पूरा आड लिएर उभिएको हुन्छ व्याप्तिलाई, मुख्य व्याप्तिकै परिचय र परिभाषा नबुझी सो बुझ्न सकिन्न, त्यसैले व्याप्तिको लक्षण गर्नुपर्छ । यसबारेमा न्यायशास्त्रले अतिशय विश्लेषणात्मक अध्ययन गरी आफ्नो नव्य व्यवस्था समेत कायम गरेको छ । प्रमाण विषयमा न्यायले गरेको अनुसन्धान जति अरू दर्शनले गरेको छैन । पद पद केलाएर दोष निवृत्ति गर्न गराउन नव्य न्यायको जन्म भयो । जहाँ बाप्रान्त न्याय अध्ययन गर्न आयु सबै सखाप पारेर पनि भ्याइयोइन भन्ने कुरामा असहमति कसले गर्लान् भन्न सकिन्न । यसबारेमा विशेष अध्ययन गर्नेले नव्य न्याय पढ्नुपर्छ । तर अनुमानको बारेमा चार्वाकभन्दा अरूलाई त आफ्नो दर्शनअनुरूपको धारणा स्पष्ट पार्नैपर्छ । जब अनुमान प्रमाण आउँछ त्योसँग जोल्टिएर व्याप्ति देखापर्छ ।

व्याप्ति भनेको छोटकरीमा के हो भने साधनको साध्यसँग साहचर्य नियम हो । धूवाको आगोसँग सँगसँगै रहने नियम छ । यो कुरा जाँचबुझ गरेर पक्का भएपछि जब धूवाँ देख्तछ अनि त्यहाँ आगो छ भनेर ठोकुवा गर्न सकिन्छ । यत्ति हो वास्तवमा कुरो त व्याप्ति र अनुमानको । तर यसलाई नै हामी अनेक तरहबाट ठोक पीट गरी जाँचेर पत्यार गर्दछौं । लक्षणमा पर्न गएका दोष हटाउन नयाँ पद थप्तै जान्छौं र दोष दृष्टि भएकोले त्यहाँ पनि दुष्ट लक्षण बताउँदै जान्छ र त्यसलाई पनि हामी हटाउँदै जान्छौं । उदाहरणको लागि भनौं गाईको लक्षण गर्दा— चार खुट्टा भएको गाई हुन्छ भन्दा चारखुट्टे पशुमात्र हुँदैन, त्यो अति लक्षण । अनि सीङ

समेत भएको दूध दिने भनेपछि लक्षण पूरा भो कि भन्दा त्यो पनि भएन सीङ भएर दूध दिने भैंसी बाँखी पनि छन्, सीङ नभएका गाई पनि छन् । अनि घाँटीमा माल भएकी गाई हुन् भन्दा छेारोको पनि त माल घाँटीमा छ नि भनिएला । त्यस लक्षणलाई दुष्ट साबित गरिएला । यसो गर्दा गर्दै अनि लामो पुच्छर भएकी चारखुट्टे माल भएकी गाई हुन्छिन् भनेमा कुनै दोष पर्दैन । यसरी पद थपेर आफूले गरेको लक्षणमा सामञ्जस्य ल्याउने प्रक्रिया दर्शनमा छ ।

व्याप्तिका बारेमा पनि पञ्चलक्षणी र सिद्धान्तलक्षणीमा खूबै न्यायले विचार विमर्श गरेको पाइन्छ । अब न्यायका कुरा नगरी वेदान्तले मानेको व्याप्तिको लक्षण यहाँ देखाउनुपरेको छ । वेदान्त परिभाषाले गरेको व्याप्तिको लक्षण निम्न प्रकारको छ –

"व्याप्तिश्चाशेषसाधनाश्रयाश्रितसाध्यसामानाधिकारकरण्यरूपा ।" यसको अर्थ– अशेष साधनको जो आश्रय, तदाश्रित जो साध्य, त्यससँग हेतुको सामानाधिकरण - त्यही व्याप्ति हो ।

यसलाई अझ विशद गर्दछु । अशेष = समस्त, साधन = धूम, को आश्रय पर्वत आदि, को आश्रित = अग्नि आदि साध्य, को साथ हेतुको (धूमको) सामानाधिकरण्य = समान अधिकरणमा रहने, जसको रूप छ, त्यही व्याप्ति हो । यसकै निष्कृष्ट लक्षण यस प्रकारको हुन्छ– जो न्यायको रूपबाट प्रस्तुत गरिन्छ– "साधनतावच्छेदकावच्छिन्नसाधनाश्रयाश्रितसाध्यतावच्छेदकावच्छिन्नसाध्य–सामानाधिकरण्यरूपा व्याप्तिः ।" यो अवच्छेदकावच्छिन्न समविष्ट लक्षणलाई समन्वय गरेर देखाएमा पाठकलाई सम्झन धेरै सरल हुन्छ ।

'वह्निमान् धूमात्' यस अनुमितिमा धूम साधन हो । साधनता, धूमनिष्ठ छ । साधनताको अवच्छेदक धूमत्व हुन्छ । त्यस धूमत्वले अवच्छिन्न (पर्वत, चत्वर आदि नाना ठाँउमा रहेको साधनरूप) धूम हुन्छन् । त्यस धूमको आश्रय पर्वत आदि वस्तु छन् । तिनकै आश्रय गएको साध्यतावच्छेदक रूप वह्नित्वले अवच्छिन्न अग्निरूप साध्य व्यक्तिका साथ धूमरूप व्यक्तिको सामानाधिकरण्य (अर्थात् पर्वतादि समान अधिकरणमा वृत्तित्व) हुनु नै व्याप्तिको स्वरूप हो । अर्थात् पर्वत आदि पक्षमा (सन्दिग्ध साध्य भएको ठाउँमा) धूम औ अग्निको हुनु 'यत्र–यत्र धूमः तत्र–तत्र वह्निः अर्थात् जहाँ जहाँ धूम छ, त्यहाँ त्यहाँ आगो छ, यस आकारको जो सामानाधिकरण्य एकाधिकरण वृत्तित्व छ त्यही

व्याप्तिको स्वरूप हो ।

त्यो व्याप्ति व्यभिचार नदेखिनाका साथै सहचार दर्शनले ग्रहण गरिन्छ । त्यो सहचार दर्शन वारंवार अथवा एक चोटि देखिए पनि पुग्छ यसमा विशेष आग्रह छैन मुख्य प्रयोजकत्व हो सहचार दर्शन मात्रै भन्ने सम्झनुपर्छ । भान्साका धूवाँ र आगोको सहचार दर्शनले र धूवाँ भएको ठाउँमा आगो नभए-को नदेखिनाले व्याप्तिज्ञान हुन्छ । त्यो एकवाजि देखे पनि पुग्छ वारंवार देखे पनि हुन्छ ।

अनुमानको विधा नैयायिकले तीन मानेका छन् १ अन्वयव्यतिरेकी, २ केवलान्वयी र ३ केवलव्यतिरेकी गरी यिनका भेद यसरी तीन मानिए । साधन रहेमा साध्य रहनु अन्वय र साध्याभावमा साधनाभाव चाहि व्यतिरेक हुन्छन्, तन्मूलक व्याप्तिका आधारमा हुने तन्मूलक अनुमानलाई त्यही नामले व्यवहार गरिएको छ । अन्वय र व्यतिरेक व्याप्तिमूल अनुमान अन्वय व्यतिरेकी हुन्छ । जसको उदाहरण – पर्वतो वह्निमान् यहाँ अन्वयमूलक व्याप्ति र जलह्रदो वह्न्यभाववान् यहाँ व्यतिरेकमूलक व्याप्तिद्वारा अनुमान हुने हुँदा उभयव्याप्ति-मूलक अनुमान संपन्न हुन्छ यहाँ । अन्वयव्याप्तिमूलक मात्र अनुमानको उदाहरण मा "सर्वं वाच्यं मेयत्वात्" यसलाई प्रस्तुत गरिन्छ । सबै वाच्य छन् प्रमेय भएकोले भन्दा प्रमेयदेखिन् गरी र सबै नै पक्षमा समावेश भएकोले विपक्ष भन्ने ठाउँ नै भएन र सबैका पेटमा भएभरका वस्तु नै परिहालेर तेस्रो व्यतिरेक अनुमान साध्याभावले साधनाभाव सिद्ध गर्ने तन्मूलक व्याप्तिद्वारा तन्मात्र निवन्ध अनुमान हुन्छ । यहाँ पृथिवी इतरेभ्यो भिद्यते यस अनुमानमा गन्धवत्व हेतु पृथिवीलाई अरूवाट अलग्याउने हेतु बन्छ । नौ द्रव्यमा पृथिवी मात्रै गन्ध-वाला भएकोले गन्ध भएको हुँदा अरू द्रव्यदेखि पृथ्वी अलग छ – भनेर व्यतिरेक-मूलक व्याप्तिबाट सिद्ध भएकोले यसलाई व्यतिरेकव्याप्ति भनिन्छ । यस प्रका-रले तीन थरीको अनुमान नैयायिकको पक्षमा मानिन्छ ।

तर मीमांसक त्यस सिद्धान्तको अनुमोदन गर्दैनन् । उनका भनाइमा–व्यतिरेकव्याप्तिज्ञानले अनुमिति हुन सक्तैन । साध्यभाव र साधनाभावको व्याप्ति ग्रहण गरेर कसरी साधनले साध्यानुमान गर्ने यसउसले अन्वयिरूप एउटै अनुमान हुन्छ भन्दछन् । जहाँ जहाँ धूम छ त्यहाँ त्यहाँ आगो हुन्छ यही अन्वयव्याप्तिज्ञानमात्रले व्यतिरेकव्याप्तिज्ञान विनापि वह्निमान् भन्ने

अनुमिति सिद्ध भएकोले व्यतिरेकव्याप्तिज्ञानलाई अनुमितिप्रति हेतु मान्नु बेकार हुन्छ । यही मत वेदान्तले अपनाएको छ । वेदान्तसिद्धान्तअनुसार केयलान्वयी अनुमान हुँदैन । सर्वं वाच्यं मेयत्वात् यसो भन्न कहाँ पाइन्छ र । ब्रह्मनिष्ठ अत्यन्ताभाव प्रतियोगित्वले केवलान्वयी साध्य अप्रसिद्ध छ । हुनत ब्रह्म सर्वत्र व्यापक छ तथापि त्यो धर्म होइन त्यसै हुँदा पक्षधर्मत्वरूप साध्यत्व त्यहाँ सम्भव भएन । फेरि "नेह नानास्ति किञ्चन" यस वेदवाक्यले ब्रह्मदेखि अतिरिक्त समस्त पदार्थमा ब्रह्मनिष्ठ अत्यन्ताभावको प्रतियोगित्व रहन्छ । अर्थात् ब्रह्ममा रहने पदार्थको जो अत्यन्ताभाव, त्यसको प्रतियोगिता पदार्थमा छ र ब्रह्ममा कुनै द्वैत वस्तु हुँदैन । यस कारण अत्यन्ताभावाप्रतियोगिक साध्यक केवलान्वयित्वको सिद्धि हुन सक्तैन ।

व्यतिरेकिरूप अनुमान पनि ठीक भन्न सकिन्न । साध्यको अभावमा साधनको अभावनिरूपित व्याप्तिज्ञानको, साधनद्वारा साध्यको अनुमितिमा उपयोग देखा पर्दैन । त्यसो भए धूम र अग्निको अन्वयव्याप्ति नजान्नेले "जहाँ आगो छैन त्यहाँ धूम पनि हुँदैन" यस्तो व्यतिरेकव्याप्तिज्ञानबाट पनि त अनुमिति गर्दछ नि भन्दा यसको समाधानमा हामी यो अर्थापत्ति प्रमाणबाट भएको हो, व्यतिरेकव्याप्तिजन्य अनुमानबाट भएको भनी मान्दैनौं । यसै हुँदा अन्वय व्यतिरेकिरूपत्व अनुमान पनि स्वतः खारेज हुने भो, किनभने व्यतिरेकव्याप्तिज्ञान अनुमितिका प्रति कारण हुनै सकेन । त्यसो हुँदा नैयायिकको तीन किसिमको अनुमान हाम्रो मतमा हुने भएन र हामी खालि अन्वयिरूप एक अनुमान मात्र मान्ने भयौं ।

त्यो अनुमान स्वार्थानुमान र परार्थानुमानको भेदले दुइ प्रकारको छ । आफ्नो मनमा उत्पन्न संशयलाई आफैंले बाह्य प्रत्यक्ष हेतुको ज्ञानबाट हटाएर उठेको संशय शान्त गरिन्छ त्यो स्वार्थानुमान कहिन्छ । स्वार्थानुमान अगावै भनि पनि सकियो । अर्कालाई जुन अनुमानबाट आफ्नो प्रामाणिकता सिद्ध गरिन्छ त्यो हुन्छ परार्थानुमान । अर्कालाइ पत्यार पार्न जुन वाक्यांशहरूको हामीलाई आवश्यकता पर्छ त्यसको नाम नै हो न्याय । अर्थात् परार्थानुमान न्यायसाध्य हुन्छ । न्याय भनेको वाक्यका अवयव समुदायलाई भन्नुपर्छ । नैयायिकले पञ्चावयव मानेका छन् – प्रतिज्ञा, हेतु उदाहरण, उपनय र निगमन । पर्वत आगो भएको छ, यो प्रतिज्ञा; धूम भएकोले यो हेतु; जहाँ धूवाँ हुन्छ त्यहाँ आगो हुन्छ, जस्तो भान्सा, यो उदाहरण; त्यसो भएकोले यो पनि त्यस्तै हुनुपर्छ,

अर्थात् धूवाँ भएकोले आगो भएको हुनुपर्छ, यो उपनय; त्यसो भएकोले पर्वत आगो भएको छ, यो निगमन भयो। न्यायका पञ्चावयव वाक्य, प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द प्रमाणको प्रतीक बनी, निगमनमा आएर एक डल्लो परी आफ्नो साध्य सिद्ध गर्दछन् भन्ने नैयायिकको भनाइ छ।

तर वेदान्तले न्यायका अवयव तीन मात्र मानेर काम चल्ने देखी कित प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, मान या उदाहरण, उपनय, निगमन मान भनेको छ। प्रतिज्ञाको काम निगमनले र हेतुको काम उपनयले गर्ने हुँदा दोहोरो प्रतिज्ञा माने निगमन मान्नुपर्दैन, उपनय माने हेतु मान्नुपर्दैन भनी अवयवद्वयलाई व्यर्थ भनी सिद्ध गराएका छन्। फेरि अवयवत्रयले नै व्याप्तिपक्षधर्मताको उपदर्शनमा कमी हुन दिंदैन र पर्याप्तता प्राप्त हुन्छ। अवयवको कार्य अनुमिति ज्ञानको लागि उपयुक्त ज्ञान पैदा सम्म गर्नु हो।

यसरी अनुमान निरूपण गरेपछि त्यसबाट नै ब्रह्म भिन्न सकल प्रपञ्चको मिथ्यात्वसिद्धि हुन्छ। अत्र अनुमान यस प्रकारको हुन्छ– "ब्रह्मभिन्नं सर्वं मिथ्या, ब्रह्मभिन्नत्वात् यदेवं तदेवं यथा शुक्तिरूप्यम्।।" अर्थात् ब्रह्मदेखि भिन्न सर्व पदार्थ जति मिथ्या (झूठा) हुन् किनभने ती सबै ब्रह्मभिन्न छन्। जो ब्रह्मभिन्न छ त्यो मिथ्या हुन्छ, जस्तो सिपीमा देखिएको चाँदी।

शुक्तिरूप्य मिथ्या छ भन्ने कुनै प्रमाण नहुनाले यो दृष्टान्त नै असिद्ध छ। दृष्टान्तासिद्धि दोष छँदा छँदै अनुमान गर्न त सकिन्न भन्ने शंकाको हकमा हामीले शुक्तिरूप्यको मिथ्यात्व प्रतिपादन पहिले नै गरिसकेको छ। त्यो बिर्सेर यहाँ दृष्टन्तासिद्ध भनियो दृष्टान्त असिद्ध छैन सिपीको चाँदी झूठ नै हो जो ख्यातिवादमा विशद व्याख्या भएको छ।

यो अनुमान अप्रयोजक छ सबै ब्रह्म भिन्न रहुन् तर मिथ्या चाँहि होइनन्। अन्यान्य पदार्थमा सत्यत्व रहेर पनि त ब्रह्मभिन्नत्व रहन्छ नि भन्ने आशङ्का उपयुक्त मान्न सकिन्न। किनभने शुक्तिरूप्यादिमा मिथ्यात्वको कारण, अविद्या मान्दा अतिरिक्त दोषजन्यत्वलाई नमानेर लाघव हुँदा ब्रह्मभिन्नत्व नै मानिएको हो लाघवरूप अनुकूल तर्क हुँदा अनुमान, मिथ्यात्व साधनमा अप्रयोजक छैन।

अद्वैतवादीका मतमा प्रपञ्चमिथ्यात्व निर्णयका लागि अनुमान प्रमाण

अपेक्षित हुन जान्छ । अद्वैतवादमा श्रुति नै मुख्य प्रमाण भए तापनि तात्पर्य निर्णायक भएकोले अनुमान सार्थक हुन्छ । भनेको पनि छ–

उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।
अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं ताप्तर्यनिर्णये ।।

जगत् मिथ्या त भनियो ब्रह्मभिन्न भएकोले तर मिथ्यात्वको लक्षण पनि त गर्नुपर्छ भन्दा यसरी मिथ्याको लक्षण गरिएको छ– "स्वाश्रयत्वेनाभिमतयावन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वम् ।" अर्थः– स्वको आश्रयत्वले अभिमत जति पदार्थ छन्, तिनमा रहेको जो आश्रितको अत्यन्ताभाव छ त्यसको प्रतियोगित्व नै मिथ्यात्व हो । यहाँ रहेको अभिमत पदले स्वाश्रयको अप्रसिद्धि हुँदा त्यसमा आइपर्ने असंभव दोष हटाउनको लागि समावेश गरेको हो । यावत् पदमा अर्थान्तरको निवारण गर्दछ ।

भनेको के भने, मिथ्यात्वको लक्षणमा अभिमत पद नभए स्वाश्रय शब्दले शुक्त्यादि नै ग्रहण भई त्यसमा रहने अत्यन्ताभाव शुक्त्यादिकै अयन्ताभाव लिनुपर्ला । शुक्तिकै अत्यन्ताभाव लिनु असंभव हुन्छ । अभिमत पद लक्षणमा समावेश गरेपछि शुक्तिमा इदं रजतम् यो भ्रम हुँदा शुक्तिलाई रजतको आश्रय मान्नुपर्छ, वास्तवमा शुक्ति रजतको आश्रय त होइन । तर पनि स्वाश्रयत्वले अभिमत (ठानेको) शुक्तिमा रजतको अत्यन्ताभाव त्यसको प्रतियोगित्वले शुक्ति रूप्यमा छ र लक्षण असंभव दोषले मुक्त हुन्छ ।

अभिमत पदले काम चलिसकेपछि मिथ्यात्व लक्षणमा यावत् पदको सन्निवेश गर्नाको आवश्यकताको बारेमा हामी स्पष्ट पार्दछौं । यावत् पद निवेश नगरे कपिसंयोगको आश्रय रूपले अभिमत जुन वृक्ष छ । त्यस वृक्ष सबै घम्लङ्ग छोपेर वानर बसेको छैन हाँगामा वानर भए पनि फेदमा वानर छैन र मूलावच्छेदले विद्यमान कपिसंयोगको अत्यन्ताभाव त्यसको प्रतियोगित्व शाखावच्छेदेन विद्यमान कपिसंयोगमा छ । यसरी सामानाधिकरण्य रूप अर्थान्तर सिद्ध हुन आउँछ । यस अर्थान्तरलाई हटाउन यावत् शब्द यहाँ जोड्नुपर्छ यावत् वृक्ष भन्दा फेददेखि टुप्पोसम्म कहीं पनि वानर बसेमा त्यस रूखमा कपिसंयोगमा अत्यन्ताभाव रहँदैन । यस कारण अत्यन्ताभावको प्रतियोगी, कपिसंयोग हुन सक्तैन । [illegible] दोष

हुँदैन । त्यसो हुँदा यावत् पद यस लक्षणमा समावेश गरिएको हो ।

वेदान्तको मतमा "तस्माद् वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः" भन्ने श्रुति वचनानुसार नैयायिकले नित्य मानेको आकाश पनि जन्य हुन्छ, जन्य भएपछि कार्य भन्नुपर्छ । कुनै पनि कार्य आफ्नो कारणमा आश्रित रहन्छ । यसो हुँदा आकाशादि सबै कार्य ब्रह्मरूप आश्रयमा स्थित छन् । यसो हुँदा हाम्रो लक्षणमा अव्याप्ति दोष पनि पर्न आउँदैन ।

मिथ्यात्वको बारेमा चित्सुखाचार्यले आफ्नो मत कारिकाद्वारा यस प्रकारले प्रस्तुत गरेका छन् –

"सर्वेषामेव भावानां स्वाश्रयत्वेन सम्मते ।
प्रतियोगित्वमत्यन्ताभावं प्रति मृषात्मता ॥"

अर्थ– स्वाश्रयले सम्मत पदार्थमा स्थित अत्यन्ताभावको सबै पदार्थमा प्रतियोगित्व रहन्छ यही सब पदार्थको मिथ्यात्व हो ।

प्राचीन वेदान्तीले प्रतिपादित जगत् मिथ्यात्व साधक अनुमान देखाएर नवीन वेदान्तीले गरेको मिथ्यात्व अनुमान प्रकार परिभाषाकारले प्रस्तुत गरेका छन् । वास्तवमा कुरा के हो भने– ब्रह्मभिन्न सबै मिथ्या भए वेदले "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः । आकाशाद्वायुः" इत्यादि सृष्टिको क्रम देखाएर प्रपञ्चलाई एक किसिमले स्वीकारेकै देखिन्छ त्यो के हो त ? भन्ने शङ्कामा हाम्रो भनाइ के हुन्छ भने नित्य मानेको आकाश पनि जन्य रहेछ र ती सबै कार्यत्व बोधनद्वारा मिथ्या नै हुन् भन्ने वेदान्तको तात्पर्य देखिन्छ । कार्यत्व-हेतुक अनुमानान्तर पनि मिथ्यात्वमा प्रमाण हुन्छ यही मत नवीनको भनिएको हो । यस प्रकार अनुमानको स्वरूप यस्तो हुने भो– "अयं पटः स्वोपादाननिष्ठा-त्यन्ताभावप्रतियोगी, कार्यत्वात् कार्यान्तरवत् ।" अर्थ– यो कपडा, यस धागो-मा रहेको अन्त्यताभावको प्रतियोगी हो किनभने यसमा पटत्व छ अरू कपडामा रहने पन रहेकै । यस अनुमानमा अयं पटः यस शब्दबाट भएभरका पटलाई वि-वक्षा गरेर भनेको छ । त्यसको त्यही पटमा विद्यमान हुने एउटा धागोको सूतमा अत्यन्ताभाव छ । त्यसो हुँदा ... एक धागो विद्यमान आफ्नो अत्यन्ता-

भावको प्रतियोगी हुन सक्छ । यहाँ एक तन्तुको अवच्छेदले रहने पटको जो अत्यन्ताभाव छ, त्यो तादात्म्य सम्बन्धले रहन्छ त्यसो हुँदा यहाँ अर्थान्तर हुन पाएन । जस्तो एक तन्तुमा संयोग सम्बन्धले जसरी पट रहन्छ त्यसरी नै त्यस पटको अत्यन्ताभाव पनि रहन्छ । अतः प्रतियोगी औ त्यसको अभावको सामानाधिकरण्य नै अर्थान्तर छ । यस अनुमानबाट त्यही सिद्ध हुन्छ । मिथ्यात्वको सिद्धि हुन पाउँदैन । परन्तु 'तादात्म्य सम्बन्धले वृत्ति' विशेषण दिएमा भने अर्थान्तरको सिद्धि हुँदैन । किनभने तादात्म्य सम्बन्धले अभाव लिनु नै इष्ट भएपछि संयोग सम्बन्धले अभावको ग्रहण नै गर्न सकिन्न ।

यसै ढङ्गले व्यधिकरण-धर्मानवच्छिन्न–प्रतियोगिताकत्व विशेषण अत्यन्ताभावमा पनि जोड्नुपर्छ । व्यधिकरण धर्मावच्छिन्न अभावलाई लिएमा अर्थान्तर हुँदैन । जस्तो तन्तुमा तादात्म्य सम्बन्धले तथा पटत्व धर्मले पटको अत्यन्ताभाव नरहे पनि घटत्व धर्मले त्यो रहन्छ । किनभने घटत्वेन पटो नास्ति भनेर तन्तुमा घटत्व रूपले पट छैन भन्न सकिन्छ । यस्तै अभावको नाम हो– व्यधिकरण-धर्मावच्छिन्न-प्रतियोगिताक अभाव । अर्थात् घटत्वेन पटो नास्ति यस अभावको पटमा रहने प्रतियोगिता, त्यो पटदेखि व्यधिकरण (पटमा नरहने घटत्व) धर्मले अवच्छिन्न छ । यस्तो अभावलाई ग्रहण गर्दा तन्तुमा घटत्वेन पटको अभाव रूप अर्थान्तर सिद्ध हुन जाने हुँदा त्यो निवारण गर्न व्यधिकरण धर्मले अनवच्छिन्न प्रतियोगिताकत्व अत्यन्ताभावलाई लिनुपर्छ ।

यसो भएपछि पट शब्दले सारा कपडा जति पक्ष नवनाएर अयं पटः यसलाई पक्ष वनाएको छ । यसमा कारण के भने सारा संसारका कपडा यही धागोबाट वनेका त होइनन् त्यसो नभनेमा फेरि अर्थान्तर दोष ब्यूँतिन्छ । यसमा अरु थप एतत्कालीनत्व पनि विशेषण दिनुपर्छ । यसमा अवयव र अवयवी गुण र गुणी क्रिया र क्रियावान्मा मिथ्यात्व अनुमानको लागि चित्सुखाचार्यको अर्को कारिका उद्धृत गरेर स्पष्ट पारिन्छ ।

अंशिनः स्वांशगात्यन्ताभावस्य प्रतियोगिनः ।
अंशित्वादितरांशीव दिगेवैव गुणादिषु ॥

अंशी अर्थात् अवयवी पदार्थमा त्यसको अवयवमा विद्यमान जो अत्यन्ताभाव, त्यसको प्रतियोगिता हुन्छ । किनभने उसमा अवयवित्व, अन्य अवयवी·

को समान छ । गुणादिको मिथ्यात्वको अनुमान गर्ने बाटो पनि यही हो । अर्थात् रूप, रूपी पदार्थमा विद्यमान आफ्नो अत्यन्ताभावको प्रतियोगि छ किनभने उसमा गुणत्व स्पर्शको समान छ । यसरी नै क्रिया आदिमा पनि अनुमान गर्न सकिन्छ ।

घटादि मिथ्या भए "सन् घटः" घटको देखिएको अस्तित्वको प्रत्यक्षले वाध हुने भो नि त भन्ने शङ्कामा त्यहाँ अधिष्ठान ब्रह्मसत्ताकै विषयता रहेकाले घटादिको सत्यत्व सिद्ध गर्न सकिन्न । ब्रह्मलाई अवाङमनसगोचर भनिन्छ नीरूप ब्रह्म चक्षुरादि ज्ञान विषय कसरी भो भन्दा नीरूप भए पनि रूपादि प्रत्यक्ष भएकै हुन्छन् भनी भन्छौ । गुणमा गुण रहँदैन भन्ने त स्वीकारेको छ, तर नीरूप द्रव्य त चक्षुरादिबाट ग्रहण नहुने नियम छ नि । वेदान्तले ब्रह्मलाई द्रव्य नै मान्दैन । तिमीले द्रव्यको लक्षण गर्दा गुणाश्रयत्व र समवायिकारणत्व भनेको छ । निर्गुण ब्रह्म गुणको आश्रय कहिले हुँदैन त्यो लक्षण पनि घटेन समवाय सम्बन्ध लाई नै हामीले खारेज अघि नै गरिसकेकोले समवायिकारणत्व हेतुले सिद्ध हुने द्रव्यत्व ब्रह्ममा पाइँदैन । कृत्वा चिन्ता गरेर तिम्रै कुरा खाए पनि काललाई द्रव्य-मानी नीरूप कालको चाक्षुपादिज्ञानलाई विषयत्व हुँदा जसरी विरोध भएन त्यसरी नै नीरूप ब्रह्म पनि द्रव्य भएर पनि चाक्षुपादि ज्ञान हुन्छ भन्दा केको विरोध भयो त ।

वेदान्तले व्यावहारिक वेलामा "पश्वादिभिश्चाविशेषात्" भनी मानेको छ । ब्रह्मनिष्ठ परमर्षिले पनि खानु पिउनु पर्छ देहका धर्मले उनलाई पनि छुन्छ भनेर निन्द्रा भय आदि सामान्य धर्ममा पशु सरह नै हुन्छन् भनिएको छ । यसो हुँदा हामीले तीन अवस्थाका कुरालाई एउटाको अर्कोमा समावेश गरेर भन्न गर्न हुँदैन ।

हाम्रो सत्त्व पनि तीन थरीको छ १ पारमार्थिक, २ व्यावहारिक र ३ प्राति-भासिक । परमार्थको सत्य व्यवहारमा र स्वप्नामा रहँदैन । स्वप्नाका कुरा व्यवहारमा हुँदैन र परमार्थमा मिल्दैन । यसउसले हामीले सत्त्व पनि तीन किसिमको मान्यौं – पारमार्थिक सत्त्व ब्रह्मको, व्यावहारिक सत्त्व आकाशादिको र प्रातिभासिक सत्त्व शुक्तिरजतादिको । त्यसो भएमा "घटः सत्" यो प्रत्यक्षको व्यावहारिक सत्त्व विषयत्वले प्रामाण्य हुन्छ । यस पक्षमा घटादिको ब्रह्ममा निषेध स्वरूपले होइन, किन्तु पारमार्थिकत्वले नै हो भन्दा विरोध हुने कुरो पनि भएन । यस पक्षमा मिथ्यात्वको लक्षणमा फेरि विशेषण थप्नुपर्छ त्यो थपिदा लक्षणको

रूपमा "पारमार्थिकत्वावच्छिन्न प्रतियोगिताकत्वम्" भन्ने अत्यन्ताभावमा विशेषण थप गरिनुपर्छ ।

यसरी, मिथ्यात्व अनुमान उपपत्तियुक्त हुन्छ र अनुमान प्रकरण आफ्नो उद्देश्य पूर्ति गरी यहीं सकिन्छ ।

इति अनुमान प्रकरण

उपमान प्रमाण

प्रत्यक्षलाई त मूर्खदेखि विद्वान्सम्मले मानेकै छन् । दर्शनको क्षेत्रमा चार्वाक बाहेक सबैले अनुमान पनि नमानी धरै पाएनन् । यसपछिका प्रमाण-का हकमा मतमतान्तर छ । प्रत्यक्ष र परोक्ष दुइ प्रमाण हुन्– परोक्षका भेदमा अनुमानादि पर्छन् । अनुमानलाई मात्रै मानी बाँकी सबै अनुमानकै अन्तर्गत मान्ने आस्तिक दर्शनमा वैशेषिक छ । सांख्यले उपमान मानेन फेरि न्यायले उपमान प्रमाण मान्यो । यहाँ पूर्व र उत्तर दुवै मीमांसाले उपमान प्रमाण मानेको छ र त्यो मानेको उपमान न्यायको भन्दा बिलकुल नै फरक ढङ्गको छ । पूर्व मीमांसा-ले अनुमानपछि शब्द प्रमाणको व्याख्या गरेको छ र त्यसपछि उपमानको पालो बाँधेको छ । तर उत्तर मीमांसा (वेदान्त) ले भने क्रम चाँहि न्यायकै लिएर उपमानको स्वरूप भने पूर्व मीमांसाको नै स्वीकारेको छ ।

पहिले न्यायले भनेको उपमानको र मीमांसाले प्रस्तुत गरेको उपमानको रूप संक्षेपमा यहाँ उल्लेख गर्नुपर्छ । उपमान भन्दासाथ प्रायः नैयायिकले भनेकै उपमानलाई हाम्रा पाठकले बुझ्न जाने संभावना हुन्छ । उपमान नाउँ एकै भए पनि यसको रूप रङ्ग फरक हुँदो रहेछ दर्शनानुसार भन्ने पहिले बोध गराउनुपरेको यति कुरा यहाँ भन्नुपरेको हो ।

अब नैयायिकले मानेको "पदवाच्यत्वप्रकारका प्रतीतिरूपमितिः" अर्थात् पदवाच्यत्व प्रकार हुने प्रतीतिलाई उपमिति भन्ने कुरा विशद गरिन्छ । शहर-वासीलाई कुनै शिकारीले भन्यो– "गवय भन्ने जनावर गाई जस्तै हुन्छ र त्यो जङ्ग-लमा फेला पर्छ ।" यस्तो कुरा जङ्गल चहार्ने शिकारीको मुखबाट सुनेको व्यक्ति कुनै समयमा वन जाँदा गाई जस्तै कुनै जनावरलाई देख्छ र पहिलेको कुरा

सम्झी यो नै गवय शब्दले भनिने जन्तु हो भन्ने टुङ्गोमा पुग्छ । यो प्रत्यक्ष भन्न मिल्दैन, चक्षुरादि इन्द्रियको व्यापार नहुँदा पनि यो होइदिन्छ । व्याप्तिज्ञान नहुँदाखेरि पनि हुने हुँदा यसलाई अनुमिति पनि भन्न सकिन्न । गवयत्व विशिष्टोप-स्थापक पद नै यहाँ उच्चरित भएको छैन भने शाब्द भन्न पनि हुँदैन र यो अतिरिक्त उपमिति प्रमा छ भन्ने निष्कर्षमा पुग्दछन् ।

पूर्वमीमांसकले सादृश्यविशिष्ट गोस्मरणलाई उपमिति मानेको छ । कोही मानिस आफ्नो घरको गाई देख्तछ र कुनै वेला वन पस्ता गवयलाई पनि झवाट्ट देख्नासाथ यस्तै किसिमकी गाई मेरी छन् भन्ने जुन ज्ञान हुन्छ, त्यही उपमिति हो । त्यहाँ गाई सम्झनामा छिन्, गवयमा रहेको सादृश्य चाँहि गोगत प्रमेय हो । गवयमा सादृश्य प्रत्यक्ष भए पनि, गाईमा त प्रत्यक्ष भएको छैन किनभने चक्षुरादि इन्द्रियले त्यहाँ गाई प्रत्यक्ष गरेको त छैन । त्यसो हुँदा सादृश्यविशिष्ट गोस्मरण नै उपमिति हुने भो । यो उपमान प्रत्यक्षको अन्तर्गत यसैले हुने भएन किन कि शहरको घरमा रहेकी गाईसंग यहाँ इन्द्रियको सन्निकर्ष भएको छैन । अनुमानलाई व्याप्तिज्ञानजन्य हुनुपर्नेमा सम्बन्ध ग्रहण नगरेर पनि उपमान हुन्छ । हामीले अनुमान गर्दा भन्नुपर्ने आउने अनुमान यस्तो छ "गौर्गवयसदृशो गवयसादृश्य-प्रतियोगित्वात्, यद् यत् सादृश्यप्रतियोगि तत्तत्सदृशं दृष्टम्" तर, यी दुइ अर्थ वारंवार देखेर व्याप्तिज्ञान नगरेको सकसले पनि एउटै आफ्नै गाई देखे-को भरमा वनमा गवय देख्नासाथ गाईलाई गवयसादृश्यविशिष्ट भन्ने उप-मान गर्न सक्तछ । जुन कुरा यसअघि भनिएको छ । त्यसैले अनुमान भन्न पनि मिल्दैन सर्वथा उपमान प्रमाणान्तर नै ठहरिन्छ । वेदान्त (उत्तर मीमांसा)ले यही रूप उपमानको मानेको छ ।

नैयायिकले मानेको उपमानमा मीमांसकहरूको अरुचि हुनामा कारण के भने– शक्ति निर्णायक भएकोले शब्दप्रति उपमान उपजीव्य र उपमितिप्रति वाक्यार्थानुसन्धानको कारणत्व हुनाले उपमानप्रति शब्द उपजीव्य हुने भए । यसरी अन्योन्याश्रय दोष पर्न जाने हुनाले न्यायको मतलाई स्वीकार्न सकिएन । यदि व्यवहारादिबाटै वाक्यार्थज्ञानलाई उपमानको उपजीव्य मान्ने भए उपमान-को प्रमाण प्रमेयको कुनै खास आवश्यकता नै परेन । गोसादृश्यले उपलक्षित गवय शब्द संज्ञा हो यही अतिदेश वाक्यार्थ हुने भो । जहाँसम्म गाई जस्तो देख्तैन, त्यहाँतक गाईसदृश वस्तु क्या हो ? जसको यसले गवय भन्ने नामले

व्यवहार भएको वाक्य प्रतिपादित वस्तु नै जानेको छैन । गोसदृश वस्तु देखेमा त्यही सम्झेको वाक्यले ने गवय संज्ञा थाहा पाइहाल्छ । उपमानको अपेक्षा रहने नै भएन ।

वास्तवमा अतिदेश वाक्यार्थ अनुसन्धान नगरे पनि यो गवय भन्ने ज्ञान हुन्छ । त्यसो हुँदा यो गवयपदवाच्य यस्तो ज्ञान उपमिति होइन, यसमा अतिदेश वाक्यस्मरणादिको कुनै खास अपेक्षा रहँदैन, यस्तो रूपको उपमान प्रमाण मान्नुपर्ने प्रयोजन छैन। त्यसो हुँदा अन्यसादृश्यज्ञानबाट अन्यसादृश्यज्ञान नै उपमिति भनेर स्वीकार्नुपर्छ ।

यसरी पहिले मीमांसक र नैयायिकले मानेको उपमानको बारेको कुरा बुझेपछि अनि मात्र वेदान्तले मानेको उपमान प्रमाण पूर्व मीमांसाको अनुरूप रहेछ नैयायिकले मानेको जस्तो रहेनछ भन्ने स्पष्ट हुन्छ । यति यहाँ भनेर अब वेदान्तपरिभाषाले गरेको लक्षणअनुसार उपमानको स्वरूप प्रस्तुत गरिन्छ ।

सादृश्य प्रमाको उपमिति र त्यसको करणलाई उपमान भनिन्छ । शहरमा गाई देखेको मानिस वन पसेर गवयसंग इन्द्रियको सन्निकर्ष हुँदा यो जनावर त गाई जस्तो पो रहेछ भन्ने प्रतीति हुन्छ । त्यसपछि यो जस्तै मेरी गाई छन् भन्ने हुन्छ । त्यहाँ अन्वयव्यतिरेकबाट गवयमा रहेको गोसादृश्यज्ञान करण गोनिष्ठ गवय सादृश्य ज्ञान फल हुन्छ ।

गोपिण्ड त्यस वेला इन्द्रियसंग सन्निकर्ष नभएकोले प्रत्यक्ष पनि भएन । अनुमान गरौं भने–अनुमानको स्वरूप यस्तो मान्नुपर्छ "मदीया गौः एतद्गवयसदृशी, एतन्निष्ठसादृश्यप्रतियोगित्वात् यो यद्गतसादृश्यप्रतियोगी स तत्सदृशः, यथा मैत्रनिष्ठसादृश्यप्रतियोगी चैत्रो मैत्रसदृशः ।" यस्तो अनुमान त्यो मानिसले गर्न सक्तछ, जो दुवैलाई एकै बाजि दाँज्दै देख्तछ । जसले एकै बाजी त्यस्तो देख्तैन त्यसलाई सम्बन्ध ग्रहण नहुँदा अनुमान गर्न असजिलो पर्छ । अर्थात् पहिले परस्परको सदृश वस्तु दुवैको देखेमा सम्बन्ध ग्रहण हुन्छ । त्यसो नभए त हुने गवयसदृशी गौ यो ज्ञान अनुमान भन्न मिल्दैन । अनुभवसिद्ध प्रतीति छ यो जस्तै मेरी गाई भन्ने र उपमान गर्छु भन्ने अनुव्यवसाय पनि छ त्यसो हुँदा उपमान प्रमाणान्तर मान्नुपर्छ ।

मीमांसकले झैं शब्दपछि नमानेर अनुमानपछि किन विचार गरियो त भन्ने बारेमा हाम्रो भनाइ छ यो सानो भएकोले सूचीकटाहन्यायले यसलाई प्राथमिकता दिएर शब्दअघि यो निरूपण गरियो ।

वेदान्तीलाई उपमान प्रमाण विचार गर्ने प्रयोजन के पर्‍यो भन्ने शङ्का पनि मनमा उठ्न सक्तछ तर त्यहाँ व्यावहारिक अवस्थालाई लिएमा चित्तशुद्धि गर्न कर्मानुष्ठान अपेक्षित हुन्छ त्यसका लागि प्रकृति विकृति भावादि ज्ञान अपेक्षित हुन्छन् भनी एक थरी त्यसको समर्पकताले उपमान प्रमाण सार्थक छ अर्का थरी सादृश्यज्ञान झैं वैधर्म्यज्ञान पनि उपमान नै हो त्यसअनुसार ब्रह्मवैलक्षण्यले सद् असद् विलक्षणत्वरूप मिथ्यात्व निर्णय गर्नु उपमान प्रमाण निरूपण गर्नाको फल भन्दछन् । अर्का थरी उपमान पनि भ्रमात्मक र प्रमात्मक हुन्छ भन्दछन् । व्यावहारिक कालमा प्रपञ्च भ्रमात्मक नभए पनि ब्रह्मस्वरूप साक्षात्कारपछि भ्रमात्मक नै हुन्छ । यसरी "निरञ्जन परमं साम्यमुपैति" यस वाक्यमा सादृश्य प्रयोजन नभई ऐक्य नै सिद्ध गरिएको हो भन्ने देखाउनु नै उपमान प्रमाणको प्रयोजन भन्दछन् । जे जे प्रयोजन भनेर माने पनि अनुभवसिद्ध प्रतीतिले गर्दा प्रत्यक्ष र अनुमानले मात्र काम नचलाई उपमान मान्नुपर्छ ।

सांख्यले उपमानलाई टुक्राएर केही अंश प्रत्यक्षमा केही अनुमानमा र केही भाग शब्दभित्र घुचेटेर यसको अस्तित्वलाई पृथक् मानेका छैनन् । यस बारेमा विशेष 'सांख्य-विवेक'मा प्रस्तुत गरिएको हुँदा त्यहींबाट अवगत गर्न पाठकलाई अनुरोध गरी यस प्रकरण यही टुङ्ग्याइन्छ ।

इति उपमान–प्रमाण

शब्दप्रमाण निरूपण

आस्तिक दार्शनिकमध्ये वैशेषिकले पनि प्रत्यक्ष र अनुमान प्रमाण दुइ मात्र माने । पाणिनिको सूत्रले सिद्ध गर्ने आस्तिक शब्दको विग्रह "अस्ति परलोके मतिः यस्य" यस्तो छ यस विग्रहमा "अस्ति नास्ति दृष्टं मतेः" यस सूत्रले अस्तिक र नास्तिक शब्द सिद्ध पार्छ । परलोक छैन भन्ने त लौकायतिक दर्शन मात्र हो र वास्तवमा नास्तिक पनि उही हो । शब्दलाई प्रमुखता नदिई अनुमानमा गाभेर वेदको खण्डन गर्ने बौद्ध र जैन दर्शन पनि आखिरमा "नास्तिको वेदनिन्दकः" यस परिभाषा-अन्तर्गत नास्तिकमै परिणत भए । अनुमान मात्र मानेर पनि वेदको प्रामाण स्वीकार्ने वैशेषिक चाँहि आस्तिक दर्शनमा स्थान पाउँछ । यसरी विचार गर्दा शब्दलाई प्रमाण मान्ने र नमान्ने आस्तिक नास्तिक दुवै दार्शनिक भए ।

परन्तु, अनुमानमा चाहिने पक्ष, पक्षधर्म, सपक्षान्वय र विपक्षव्यतिरेक यी चार कुरा शब्दमा छैनन् । यदि वाक्यलाई पक्ष, अर्थवृत्तित्व साध्य र वाक्य नै हेतु मानेमा पक्ष र हेतुको ऐक्य हुँदा अनुमानमा साध्य सिद्धि गर्ने शक्ति नहुने भयो । यदि त्यसमा रहने अर्थी धर्मी पक्ष मान्ने भए आकाशवृत्ति शब्दको अर्थसँग सम्बन्ध नहुने हुँदा हेतुको पक्षवृत्तिमा रहने संभावना रहेन । यसरी सपक्षान्वयी व्याप्ति रहने भएन । विपक्षव्यतिरेक त हुँदै हुँदैन, राम कृष्ण बुद्ध आदि दिवंगत भइसकेपछि पनि ती शब्दहरू रहेकै छन् । यसले शब्दलाई अतिरिक्त प्रमाण मान्नुपर्छ ।

पूर्व मीमांसाले स्वीकृत गरेको अन्विताभिधानवाद र अभिहितान्वयवाद पनि यहाँ बुझेमा उत्तर मीमांसाले शब्दमा आफ्नो के मत कायम गरेको रहेछ त्यो जान्न सजिलो पर्छ । त्यसो हुँदा ती दुवै वाद संक्षेपमा यहाँ देखाइन्छन् । अन्विताभिधानमा पदहरूले पदार्थको स्मरण, स्मृत पदार्थको संसर्ग पनि पदहरूले नै बुझाइन्छ । ती

पदमा दुइ शक्ति छन् एउटा स्मारक शक्ति र अर्को अन्वयानुभावक शक्ति। स्मारक शक्तिले ज्ञायमान पदार्थ सम्झाउँछ र अन्वयानुभावक शक्तिले आफूमा रहेको शक्तिद्वारा वाक्यार्थलाई अन्वय गराउन लाउँछ। यस मतमा वाक्यले नै वाक्यार्थलाई प्रमापन गर्छ। अभिहितान्वयवादमा पदहरूबाट पदार्थानुभावक शक्ति एक रहेको हुन्छ। जसले पदार्थको अनुभव पैदा हुन्छ। यो अनुभव स्मृति पनि होइन अनुभव पनि होइन यसलाई अभिधान भन्ने व्यवहार गरिन्छ। अर्थात् अभिहित पदार्थहरूमा एउटा शक्ति रहन्छ, जो स्वरूपले रहेर वाक्यार्थलाई अनुभव गराउंछ। यो मतमा वाक्यले वाक्यार्थलाई बोध गराउँदैन किन्तु अभिहित पदार्थहरू नै प्रमापन हुन्छन्। त्यहाँ पदार्थद्वारक परम्पराले जनकत्व लिएर वाक्यको पनि प्रमाणत्वले व्यवहार हुन्छ। त्यसो हुँदा पदार्थनिष्ठ नै वाक्यार्थानुभावक शक्ति हो भन्ने अभिहितान्वयवादको आशय देखिन्छ। ब्रह्मानन्द सरस्वतीले दुइ मतमै तात्पर्यविषय बोधकत्व नै मानेका छन्।

त्यसो भए हाम्रो वेदान्तको मतसँग यिनको विरोध हुंदैन। किनभने तात्पर्यविषयार्थानुभावक वाक्यत्व नै शब्द प्रमाणत्व भन्ने वेदान्तको सिद्धान्त छ।

यही बीचमा एउटा कुरा गर्नु अनुचित नहोला फैं लाग्छ, त्यो के भने– कुनै पनि दर्शन प्रमेय सिद्ध गर्न आफ्ना अनुकूल प्रमाण कायम गर्दछन्। हुन पनि "माना धीन नै मेयसिद्धि हुन्छ। वेदान्तले आगम प्रमाण मान्नुमा कुनै स्वारस्य नै छैन। जुन अद्वैतवाद "वेदा अवेदा:" भनी वेदको अस्तित्वलाई समेत आखिरमा इन्कार गरिन्छ। त्यसो भएपछि वेदले प्रतिपादित अद्वितीय ब्रह्मावगति र प्रपञ्चमिथ्यात्वावगति दुवै शब्दबाट हुन नसक्ने भए। यो शङ्कालाई भामतीमा खण्डन गरिएको पाइन्छ। त्यहाँको भनाइअनुसार अतात्त्विक प्रमाण भएका सांव्यवहारिक प्रमाणद्वारा तत्त्वज्ञानोत्पत्ति देखिएको छ। वर्णमा ह्रस्वत्व दीर्घत्वादि अन्य धर्महरू पनि समारोपित गरेका छँदा तत्त्वज्ञानका हेतु हुन्छन्। लौकिक मान्छेले नाग र नग पदबाट हात्ती र रूख जान्दा ती भ्रान्त भए भन्न हुँदैन। पारमार्थिक अवस्थामा वेदलाई नस्वीकारेको त द्वैतापत्तिले पो त। हामी 'तत्त्वमसि' "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इत्यादि वेदवाक्यद्वारा नै नित्य शुद्ध बुद्ध मुक्त स्वरूप आफूलाई ठान्दछौं। शास्त्रद्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तलाई प्रत्यक्षभन्दा पनि प्रमुखता दिने वेदान्तले शब्दप्रमाण निरूपण गर्नु परम आवश्यक छ।

जुन वाक्यको तात्पर्यविषयीभूत संसर्ग अरू प्रमाणले बाधित हुँदैन, त्यो वाक्य-

लाई प्रमाण भनिन्छ । वाक्यजन्य ज्ञानमा आकाङ्क्षा, योग्यता, आसत्ति र तात्पर्य-ज्ञान यी चार कारण हुन्छन् ।

नैयायिकले पनि वाक्यजन्यज्ञानमा आकांक्षालाई कारण मानेका छन् । उनीहरूले आकांक्षाको लक्षण गर्दा "जसले विना जसको अन्वयाननुभावकत्व हुन्छ त्यस्तो पद-वत्त्वलाई आकांक्षा भनिन्छ" भनेको पाइन्छ । तर यस्तो लक्षण भएको आकांक्षा हाम्रो लागि उपयुक्त हुँदैन । यो अभिहितान्वयवादमा आकांक्षाको पदार्थधर्मत्व हुँदा पदधर्मत्वमा यो संभव नै भएन । अन्विताभिधानवादमा पनि "वाजिभ्यो वाजिनम्" इत्यादि स्थलमा वाजिपदको वाजि।दविना अन्वयानुभावकत्व नहुँदा वैश्व देवयागको विवक्षामा पनि आकांक्षा नरहन जाने हुँदा कर्मभेद वर्णन अनुपपन्न हुन्छ । त्यसैले हामीले मीमांसासँग वाझने नैयायिकले मानेको आकांक्षाको लक्षण नगरी वेग्लै लक्षण गर्नुपर्छ ।

त्यसैले पदार्थ, वाक्यार्थहरूको परस्पर जिज्ञासाविषयत्वयोग्यत्वलाई आकांक्षा मान्नुपर्छ । क्रियाविषयक शब्द सुन्दा कर्म आदि कारकको, कर्म आदि कारकविषयक शब्दश्रवणमा आख्यातार्थ अर्थभावनाको, धात्वर्थ सुन्दा इतिकर्तव्यता (उपकारक-क्रिया) को जिज्ञासाविषयत्व रहने हुन्छ। भनेको के भने– पचति (पकाउँछ) यति भन्दा पाकं करोति (पकाउने काम गर्छ) यस्तो विवरण हुन्छ । पचति ओदनम्, (भात पकाउँछ), यसो भन्दा पकाएर भात तयार पार्छ अर्थात् पाकेन ओदनं करोति यस्तो विवरण देखिन्छ । यस विवरणले धातुको अर्थको कर्मत्वले, करणत्वले वा आख्यातार्थको कृतिसँग अन्वय बुझाउँछ । आख्यातार्थ यदि कर्ता छ भने त्यस कारकको पनि एउटै क्रियामा अन्वय गर्नु पर्छ । क्रिया यहाँ धात्वर्थ हुँदैन, द्वितीयान्त-पदको वा तृतीयान्त पदको विवरणले त्यो पनि कारकत्व नै हो । कृति मात्र आख्या-तार्थ मानिएको छ ।

हामीले माथि मानेको लक्षणमा 'योग्यत्व' पद समावेश गरेका छौं । कुनै वाक्य जिज्ञासा नगरेमा पनि वोध हुन्छ । वाक्यार्थ-ज्ञानको इच्छा नराख्ने व्यक्तिलाई पनि वाक्य सुन्दा त्यसको अर्थज्ञान हुन्छ । यो जाने सुनेकै कुरो हो । जिज्ञासा-विषयत्व भएमा मात्र अर्थवोध हुने गरेको त छैन । अजिज्ञासु पनि वाक्यार्थ ज्ञान गर्छ श्रवणमात्रमा पनि । त्यसैले त्यहाँ योग्यत्व पदको सन्निवेश गरी त्यो दोष निराकरण गरेको छ ।

पदार्थमा यो योग्यता कुन धर्मले आउँछ? अर्थात् यस योग्यताको अवच्छेदक (भेदक)

धर्म कुन मान्दछौं ? अवच्छेदक त लक्ष्यताको अन्यूनानतिरिक्तवृत्तिधर्मलाई नै भन्दछन् । अर्थात् जो धर्म आफ्नो लक्ष्यदेखि अन्यत्र कही रहँदैन र यावत् लक्ष्यमा नै रहन्छ त्यही हुन्छ अवच्छेदक । यसो भएकोले यहाँ योग्यताको अवच्छेदक कसलाई मान्ने ? यदि अर्थ भएको पदवत्त्व अवच्छेदक मानौं भने गाई घोडा आदि पदसमूहमा गौरश्व भन्दा यहाँ पनि लक्षण गई बढ्ता घेरा नाघ्ने भयो । त्यसो हुँदा अर्थवत्पदवत्वलाई योग्यतावच्छेदक मान्न सकिंदैन र कारकमा रहने कारकत्व औ क्रियामा विद्यमान क्रियात्व नै यहाँ योग्यतावच्छेदक भन्नुपर्छ । यसो मानेमा गाई, घोडा, घट, पट भन्दा यहां खालि पदसमूह मात्रै छ क्रियात्व र कारकत्व अवच्छेदक भने छैन । यसो भएपछि यस्ता आकांक्षा नभएका तर अर्थ भएका थुप्रै शब्दमा जिज्ञासाविषयत्व योग्यत्वरूप आकांक्षाको लक्षण अतिव्याप्त हुने भएन । यहाँ त यो तिमीले आफ्नो कुराको अडान लियौ ठीक भयो ।

तर तत्त्वमसि आदि अभेदार्थक वाक्यमा क्रियात्व कारकत्व आदिको अवच्छेदक असम्भव छ । यहाँ चाँहि समान विभक्ति प्रतिपाद्यत्वलाई अवच्छेदकत्व मानेर काम चलाइन्छ भनौं तर त्यसो गर्दा गौरश्व, पुरुषो हस्ती यहाँ पनि समानविभक्ति पद प्रतिपाद्यत्वरूप अवच्छेदकत्व त विद्यमान नै छ । अघि गरेका कुरा फेरि दोहरिने नै भए दोष बटुलेर ।

यस शङ्का समाधानले उठाएको बखेडालाई टुङ्ग्याउँदै प्रत्युत्तरमा यसो भनिन्छ समानविभक्तिकपद-प्रतिपाद्यत्वरूप अवच्छेदक अभेदान्वय स्थलमा अवश्य अपेक्षित छ त्यो स्वीकारेर तत्त्वमसिमा आकांक्षामा रहने योग्यत्वरूपता पाइन्छ जीवात्मा र परमात्मा रहेको अभेद कायम गर्नु नै वेदान्तको इतिकर्तव्यता हुन्छ । घोडा कहिले अभेदरूपले गाई हुँदैन, त्यसो हुँदा माथिको कुरा यहाँ मिल्दैन । यस प्रकार भेदान्वय स्थलमा क्रियात्व कारकत्वादि र अभेदान्वय स्थलमा समानविभक्तिपद-प्रतिपाद्यत्व योग्यताको अवच्छेदक धर्म हुन्छ ।

आकांक्षा

वाक्यार्थ बोधलाई आकांक्षा चाहिन्छ भन्ने कुरामा सबै दर्शनको ऐकमत्य छ । तर आकांक्षाको स्वरूप लक्षण भने भिन्नाभिन्नै देखिन्छ यसले पाठकलाई कुरा बुझ्न गाह्रो पर्न गएको हुन सक्तछ । यसलाई अलि विशद रूपमा यहाँ प्रस्तुत गर्नु आवश्यक ठान्दछु । यहाँ अहिले प्रसंगमा न्याय र मीमांसाको आकांक्षाधारमा मतभिन्नता

छ । न्यायले भनेको आकांक्षाको स्वरूप हुन्छ एक पद सुनेपछि अर्को पद नभई वाक्य पूरा हुन सक्तैन र अन्वयबोधका लागि दोस्रो पदको आकांक्षा रहन्छ जस्तै गाई, गाई भनेर कुरा पूरा हुँदैन । गाई ल्याऊ भनेको हो कि ? गाई फुकाऊ भनेको हो कि ? गाई बाँध भनेको कि ? वाक्य पूर्ण हुँदैन र वाक्य पूर्ण गर्न अर्को पद चाहिन्छ । गाई भनेपछि अन्वयबोधका लागि ल्याऊ, फुकाऊ वा बाँध इत्यादि उच्चारणपछि मात्र अन्वयबोध हुन्छ, यसरी आकांक्षायुक्त वाक्यद्वारा वाक्यार्थ बोध हुन्छ भनी नैयायिकले मानेका छन् ।

मीमांसालाई यस्तो आकांक्षा स्वीकार गर्न मिल्दैन । मीमांसकले पदको पदका साथ मात्र सम्बन्ध जोडेर पुग्दैन । उनीहरूले वाक्यार्थ निर्णय गर्नुपर्छ । वाक्यार्थ-निर्णायक मीमांसकलाई ध्यानमा राखेर विचार गर्दा माथि नैयायिकले भनेका आकांक्षाको लक्षण पर्याप्त हुन जाँदैन ।

हुनत आज समालोचनाको सिद्धान्त र व्याख्या पाश्चात्यहरूले गरेका प्रशस्त छन् । तर जैमिनिले गरेका न्यायको अगाडि ती त्यति गहकिला समालोचना भन्न सकिन्न । हाम्रो समालोचना वेदपछि लगत्तै भयो । त्यसो हुँदा हामी मीमांसा जस्तो पूर्ण समालोचनाको आधारभूत न्याय अन्यत्र पाउँदैनौं । मीमांसाशास्त्र हाम्रो प्राचीन समालोचनाको महान् निधि हो । प्रत्येक अधिकरण न्यायको एक धारा हो । जसअनुसार हाम्रो वाक्यको मीमांसा हुन्छ । सन्दिग्ध वाक्यार्थको विषय, संशय, पूर्व-पक्ष उत्तरपक्ष र संगति यी पाँच अवयवको निर्णय गर्नुलाई मीमांसक एक शब्दमा अधिकरण भन्दछन् । यसरी बाह्र अध्यायमा हजार अधिकरणबाट समग्र वेदको मीमांसा गरेको छ जैमिनिले आफ्ना सूत्रद्वारा । अब हाम्रो आफ्नो प्रकरणतर्फ फर्कंदा हामीलाई पर्ने समस्या देखाउँछु ।

बलाबलको विचार गर्ने अधिकरणलाई बलाबलाधिकरण भनिन्छ । वेदमा वाक्यार्थबोध गर्दा कुन बलियो र कुन निर्बो छ प्रमाण भन्ने विचार गर्छ यस दफाले । यसमा तृतीयाध्यायको तृतीय पादको चौध सूत्रमा जैमिनि भन्दछन्– "श्रुति-लिङ्ग-वाक्य-प्रकरण-स्थान-समाख्यानां समवाये पारदौर्बल्यमर्थविप्रकर्षात् ।" यसरी श्रुति-भन्दा लिङ्ग, त्योभन्दा वाक्य, त्योभन्दा प्रकरण त्योभन्दा स्थान र त्योभन्दा समाख्या कमजोर हुन्छन् परस्परको विरोध भएमा किनभने अर्थविप्रकर्ष हुने हुँदा । मुख्य बलवान् श्रुति च श्रुतिले भन्दाभन्दै लिङ्गको खायस गर्न सकिदैन । लिङ्ग, वाक्य, प्रकरण, स्थान र समाख्या श्रुतिमूलक भएर नै प्रमाण हुन्छन् । समाख्याले

पाँच तहबाट श्रुतिमा पुग्न भन्दा लिङ्गले एक तहमा नै श्रुतिको अर्थको सान्निध्यमा पुग्न सुकर हुँदा तिनको पारदौर्बल्य रहेको छ । वेदवाक्यले स्पष्टसँग भनेको छँदा छँदै लिङ्गले अर्कोतिर त्यसलाई मोड्न पाउँदैन । जस्तै -

"ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते" यस श्रुति वाक्यले ऐन्द्री ऋचाले गार्हपत्यको उपस्थान गर्नु भनेको छ । ऋचा छ- "कदाचन स्तरीरसि नेन्द्रसश्चसिदाशुषे" यस वचनमा इन्द्र यो लिङ्ग छ, अर्थात् मन्त्रको अर्थ गर्दा इन्द्रलाई उपस्थान गर्न मिल्छ । यो मन्त्रले गार्हपत्य अग्निलाई उपस्थान गर भनेर एकातिर श्रुतिले तोक आदेश दियो अर्कोतिर आगोको मन्त्रमा कुनै संकेतसम्म छैन र इन्द्रलाई मन्त्रले औंल्याएको छ, यस परिस्थितिमा के गर्ने भन्दा लिङ्गभन्दा श्रुति बलियो भएर ऐन्द्री ऋचाले गार्हपत्यकै उपस्थान हुन्छ । यसको प्रत्येक उदाहरण समेत अर्थबोध मीमांसाबाट नै अध्ययन गर्न पाठकको जिम्बा लगाउँछु ।

अब बलाबलाधिकरणमा "सा वैश्वदेव्यामिक्षा वाजिभ्यो वाजिनम्" यहां वैश्वदेवयागमा प्रदेयद्रव्य आमिक्षा अन्वित भएकोले वाजिनान्वयको आकांक्षा हुँदैन । यसो हुँदा वैश्वदेवयागको वाजिनसँग अन्वय हुँदैन भनिएको छ । यति छोटकरीले भनेर पाठकलाई यो मीमांसाको आमिक्षावाजिनन्याय अवगत सजिलैसँग होला भैं नलागी अलि विस्तृत गर्नु आवश्यक ठान्दछु ।

श्रुतिवाक्य छ- "तप्ते पयसि दध्यानयति सा वैश्वदेव्यामिक्षा वाजिभ्यो वाजिनम् ।" तातेको दूधमा दही हाल्दा दूध फाटेर जुन छोक्रा (छाना) हुन्छ, त्यसको नाम हो आमिक्षा; फाटेको दूधको जुन पानी छ त्यो वाजिन भनिन्छ । यसरी आमिक्षा भनेको दूधको छोक्रा र वाजिन भनेको दूध फाटेर रहेको पानी भयो । आमिक्षा चाँहि विश्वेदेवताको वाजिन चाँहि वाजी नाम भएका देवताको हो । याग गर्न द्रव्यको आवश्यक हुन्छ । वैश्वदैवी यागको निम्ति आमिक्षारूप द्रव्य प्राप्त भो । "साऽस्य देवता" पाणिनिसूत्रले देवता अर्थमा तद्धित अण प्रत्यय गरेर वैश्वदेवी बनाएकोले वैश्वदेव यागको देवताविषयक आकांक्षा तद्धित श्रुतिबाट प्रबल भएपछि आमिक्षारूप प्रदेय द्रव्यबाटै शान्त हुन्छ । उसलाई वाजिनको दरकार पर्दैन । वाजिनले वाजिदेवताक स्वतन्त्र वेग्लै याग गर्नु पर्छ । नैयायिकले मानेको आकांक्षाको लक्षण गरे त वैश्वदेवको जसरी आमिक्षासँग अन्वय हुन्छ त्यही ढङ्गले वाजिनसँग पनि अन्वय हुन [illegible] । यसरी वैश्व[illegible] [illegible] [illegible] दुइ [illegible] ठहरिन

जालान् । यस्तो अनुपपन्न अर्थ स्वीकारी कर्ममा विप्रतिपत्ति हुनेछ । त्यसो हुँदा नैयायिकले भनेको आकांक्षा नमानी हामीले अर्को लक्षण गर्नु परेको हो ।

वाजिन, (दूध फाटेको पानी) वैश्वदेव यागको जिज्ञासाको विषय नभए पनि त्यसमा जिज्ञासाको विषय हुने योग्यता छँदै छ । किनभने यागनिरूपित अवच्छेदक प्रदेयद्रव्यत्व वाजिनमा पनि हुँदै नभएको त कहाँ हो र ? त्यसो हुँदा वाजिन प्रदेय द्रव्यत्व हुने योग्यता नै नभएको भन्न सकिएला जस्तो लाग्दैन ।

यस कुराको खण्डन गर्दै यहाँ यसो भनेको पाइन्छ– केवल प्रदेय द्रव्यत्वलाई योग्यताको अवच्छेदक मानेको छैन । हाम्रो भनाइमा स्वसमानजातीय पदार्थान्वय-बोधविरहसहकृत प्रदेयद्रव्यत्व नै त्यसको अवच्छेदक मानिएको हुँदा वाजिनद्रव्यको स्वसमानजातीय आमिक्षाको (दूध फाटेको छाना) अन्वयबोधले असहकृतत्व हुनाले त्यस किसिमको अवच्छेदकत्व वाजिनमा नहुने हुँदा त्यसरी प्रदेयद्रव्यकै भरमा योग्यता वच्छेदकत्व स्वीकार गर्न मिल्दैन । यस कुरालाई छोटकरीमा यस रूपले भन्दा साधारण पाठकले बुझ्न गाह्रो पर्ने ठानी अलि विशदरूपमा यसलाई व्याख्या गर्नु अनुपयुक्त नहोला झैं लाग्छ ।

याग भनेको देवतालाई उद्देश्य गरी द्रव्य त्याग गर्नु नै हो । यसो भएपछि जब याग गर्न प्रवृत्त होइन्छ अनि द्रव्यको दरकार पर्छ । कुन द्रव्यले याग गर्ने ? त्यही बेला द्रव्यविधान हुन्छ र विहित द्रव्यबाट याग सम्पन्न हुन्छ । यो हो साधारण नियम । हाम्रो वैश्वदेव यागमा सान्निध्यमा विहित द्रव्य भयो आमिक्षा, त्यसले याग सम्पन्न हुने भो तर त्यहाँ वाजिनरूप द्रव्य पनि प्रदेय द्रव्य भएर आमिक्षा झैं आउन नसक्ने हो र त्यसो भए त आकांक्षाको लक्षण वाजिनमा समेत गई अतिव्याप्त हुने भो यो शङ्का गर्नेको मनसाय हो ।

यसलाई खण्डन गर्नेको आशय यस प्रकार छ– जुन प्रदेय द्रव्यको यागका साथ अन्वय हुँदाखेरि यागको नजीकमा भनिएको अन्य द्रव्यबाट अन्वित हुने ज्ञान यदि छैन भने मात्र त्यो त्याग गरिने द्रव्यमा नै प्रदेय द्रव्यत्वरूप धर्म, योग्यताको अवच्छे-दक हुन्छ यसो मानेको छ । प्रदेय द्रव्यत्वको विशेषण समान जातीय पदार्थ अन्वय बोधको अभाव भनेर थपेको छ । त्यसैले वाजिनमा प्रदेय द्रव्यत्व रूप विशेष्य भए पनि अन्वयबोधाभावरूप विशेषण छैन । किनभने यागको आमिक्षासँग अन्वयबोध श्रुतिप्रमाणबाटै भइसक्यो वाजिनका साथ अन्वय हुनुअघि अन्वयबोधको अभाव रहेन ।

वाजिनले उछिनेर आमिक्षाभन्दा अघि अन्वयबोध गर्न पनि पाउँदैन किनकि यो वाक्य प्रमाणद्वारा संबन्ध हुनुपर्छ त्योभन्दा बलियो श्रुतिप्रमाणले आमिक्षासँग अन्वय गर्छ । अब याग कुन द्रव्यले गर्ने ? भन्दा श्रुतिले आमिक्षा विधान गरी जिज्ञासा शान्त पारिसकेपछि वाजिन विधान गर्ने आवश्यकता परिरहने भएन । विशिष्ट द्रव्यत्व आमिक्षा भएकोले विशिष्ट योग्यतावच्छेदक नहुनाले वाजिन यागको जिज्ञासाको विषय हुने योग्य हुँदैन । यसै हुँदा विशिष्ट योग्यतावच्छेदकले युक्त आकांक्षालक्षण पूर्वोत्तर मीमांसासम्मत भन्नुपर्छ ।

योग्यता

वाक्यार्थबोधलाई चाहिने दोस्रो नंबरमा योग्यता भनिएको छ । तात्पर्यविषयभूत संसर्गको बाध नहुनु– योग्यताको लक्षण हो । वाक्यको तात्पर्यविषयको अबाध नै योग्यता भन्ने ठानेर अद्वैतसिद्धिमा– "तात्पर्यविषयबाध एव योग्यता" भनेर लक्षण गरेको छ । मुख्य भनाइको मतलब के भने– जुन वाक्य प्रत्यक्षादिबाट बाधित हुन्छ त्यसमा योग्यता रहँदैन । "आगोले सेचन गर्छ" यो वाक्यमा सेचन गर्नु भनेको भिजाउनु हो, आगोले भिजाउने काम गर्दैन र त्यसको उल्टो सुकाउने काम गर्छ अब यहाँ प्रत्यक्ष प्रमाणले बाधित हुने भएकोले "अग्निले सेच्छ" यो वाक्यमा योग्यता छैन । "बाच्छो बाँध" यो वाक्यमा बाच्छोलाई बाँध्ने काम तात्पर्यविषयीभूत संसर्ग (कर्मत्वादि संबन्ध) छ र यसमा बाध हुने कुनै कुरो छैन प्रमाणान्तरले । वक्ताको तात्पर्यले मात्रै पनि हुँदैन संसर्ग यहाँ करणत्व हुन्छ, त्यो बाधित छ, दाहक अग्निबाट आर्द्रीकरणक्रिया हुनै सक्तैन । त्यसैले संसार्गाबाध भनेर लक्षणमा पद समावेश गरेको हुनुपर्छ ।

संसर्गाबाधलाई नै लक्षण मानेमा सारा अर्थवादवाक्य वक्ताको तात्पर्यविषयीभूत छन् । त्यहाँ संसर्ग अबाधित हुन्छ भन्न सकिन्न । जस्तै "स प्रजापतिरात्मनो वपामुदखिदत् ।" यस वाक्यको अर्थ हो ती प्रजापतिले आफ्नो पेटको बोसो झिके । यहाँ पेट चिरेर बोसो झिकेपछि कोही बाँच्तैन, यो प्रत्यक्षले बाधित कुरा हो । यदि संसर्गबाधलाई मात्र लक्षण मानेको खण्डमा यहाँ योग्यता रहँदैन । तर हामीले यसमा श्रुतिको तात्पर्य हेर्दा पशुको प्राशस्त्य देखाउन यसो भनेको भन्ने देख्तछौं । प्रजाकाम गर्नेले "स एतं प्राजापत्यं तूपरमालभेत" त्यो यो प्रजापतिदेवतासंबन्धी तूपर (सिंग नभएको बोसो) हनन गरोस् । यस गुणवादरूप अर्थवादको वाच्यार्थ यस किसिमको छ जुनबेला पशु थिएन तब प्रजापतिले अग्निमा आफ्नो वपा हवन

गरे शृंगरहित अज उत्पन्न भयो । यसको तात्पर्य यत्ति भयो प्रजापति यागमा तूपर पशु हवन गरी याग गर । अब यस अर्थको त प्रमाणान्तरले वाध हुँदैन । यसो हुँदा प्रजापतिरात्मनो वपामुदखिदत् वाक्यमा पनि तात्पर्यविषयीभूत कुरा हुँदा योग्यता कायम नै रह्यो । पूर्वमीमांसाका अर्थवाद वाक्य यसरी योग्यतापरक भए ।

उत्तर मीमांसामा आएर हामी तत्त्वमसि, अयमात्मा ब्रह्म जस्ता वाक्य पाउँछौं। जसलाई महावाक्य भनी शास्त्रकारले व्याख्या गरेका छन् । त्यो (ब्रह्म) तँ होस्, यो आत्मा ब्रह्म हो इत्यादि वाक्यमा जीव र ब्रह्मलाई अभेद गर्नु तात्पर्यविषयीभूत संसर्ग छ । तर यहाँ योग्यता बाधित छ किनभने तत् पदको अर्थ परोक्षत्वादिविशिष्ट चैतन्य छ, त्वंपदको अर्थ छ अपरोक्षत्वविशिष्ट चैतन्य । यी परस्परविरुद्ध धर्मयुक्त चैतन्यमा अभेदता हुँदैन र अर्थ बाधित हुन्छ । फेरि जीव र ब्रह्मको अभेद कायम गर्ने दोस्रो वाक्यमा पनि धेरै धर्मको भिन्नता हुँदा अभेद कायम गर्न सकिदैन र यहाँ योग्यताको लक्षण गएन भन्ने शङ्का उठ्छ ।

यसको समाधानमा हामी भन्दछौं– वाक्य अर्थलाई लिएर तिमीले यसो भनेको हुनुपर्छ । तर यहाँ श्रुतिको तात्पर्य लक्षण अर्थपरक छ । अर्थात् लक्षणले ज्ञान हुने शुद्ध चैतन्यको अभेदरूप अर्थ नै तात्पर्यविषयीभूत मानिएको छ । व्यवहारमा पनि गङ्गामा छाप्रो छ भन्दा शक्यार्थले बाधित भएर लक्ष्यार्थ लिनुपर्छ नि गङ्गाजल प्रवाहमा छाप्रो रहनै नसक्ने हुँदा गङ्गा शब्दले गङ्गा किनार भनी अर्थ गरेर गङ्गा-संगै अर्थात् किनारसै छाप्रो छ भनी मान्नुपर्छ । लक्ष्यार्थ विवक्षित गरेकोमा लक्ष्यार्थको अबाधता नै मान्नुपर्छ । त्यसो हुँदा तत्त्वमसि अहं ब्रह्मास्मि, अयमात्मा ब्रह्म आदि वाक्यमा पनि तात्पर्यविषयीभूत संसर्गाबाधरूप योग्यताको लक्षणसमन्वय भई यो निर्दुष्ट लक्षण हुन जाने भयो ।

आसत्ति

बीचमा अर्को पदले व्यवधान नभई पदजन्य पदार्थको उपस्थितिलाई आसत्ति भन्दछन् । एउटा शब्द बोल्यो बीचमा अर्कै प्रसंगका कुरा गरेर फेरि अर्को पद भन्यो भने आसत्ति नभएर वाक्यार्थ बोध हुँदैन । जस्तै "गाई" यो पद भनेर बीचमा अरू धेरै कुरा गरेर पछि "बाँध" भन्दा कुरा बुझिँदैन त्यसो हुँदा "गाई बाँध," यसरी अर्को पदले व्यवधान नपारीकन भन्यो भने आसत्ति रहन्छ र वाक्यार्थबोध पनि हुन्छ । कहीं क्रिया मात्र उच्चारण गरिएको छ भने त्यहाँ कारकको र कहीं कारक

उच्चारण गरी दोस्रो पद भनिएको छैन भने त्यहाँ तत्तत्पदको अध्याहार गरी अर्थ बोध गर्नुपर्छ पदलाई वास्ता नगरी अर्थको मात्र उपस्थिति गर्न पाइन्न । जस्तै ढोका लगाएर एउटा मानिस लेख्न बसेको थियो उनलाई भेट्न भनी श्याम आएछ र ढोकामा टक टक आवाज दियो, को हो ? आउनोस् भनेर लेख्न बसेका रामले भन्यो । ढोका घ्याराक्क उघारी श्याम पस्यो, आफ्नो कुराकानी सकी ऊ बाहिर ढोका खुलै राखेर जाँदा ढोका ढोका भनेर रामले भनेपछि श्यामले ढोका लगाउँछ । यहाँ श्यामले लगाउने अर्थ जुन गन्यो पद उपस्थित नभई गरेको होइन 'द्वारम्' भन्दा पिधेहि (लगाऊ) पदको अध्याहार हुन्छ भन्ने हाम्रो पक्ष छ । विनापदले अर्थको मात्रै अध्याहार गर्न सक्तैन । यही स्पष्ट पार्न पदजन्य अर्थात् पदबाट जनाएको पदार्थको उपस्थिति त्यो पनि अव्यवधान पदबाट हुनुपर्छ भनिएको छ । यही कुरा पूर्व मीमांसाले पनि स्वीकारेको छ । जस्तै–

इषे त्वा इत्यादि मन्त्रमा पलाशको शाखा काट्ने र सम्मार्जन गर्ने क्रियापद छैन त्यसो हुँदा 'इषे त्वा' पछि 'छिनत्ति' क्रियाको अध्याहार 'उर्ज्जे त्वा' पछि 'अनुमार्ष्टि' क्रियाको अध्याहार गरेर काम चलाउनुपर्छ । अरु स्पष्ट पार्न मीमांसाले अर्को उदाहरण प्रस्तुत गरेको छ– आग्नेय नामक याग जस्तै सूर्ययाग पनि गर भनिएको छ । यस्तो हुँदा आग्नेय याग प्रकृत र सूर्ययाग विकृत हुन जान्छ । आग्नेय यागमा "अग्नये त्वा जुष्टं निर्वपामि" यस्तो मन्त्र पढिएको छ । विकृत सूर्ययागमा सूर्यलाई संकेत मात्रै पुग्दैन र "सूर्याय त्वा जुष्टं निर्वपामि" मन्त्रमा नै सूर्यपद सन्निवेश गर्नुपर्छ । मुख्य भनाइको तात्पर्य के भने पदार्थ परस्परमा सम्पृक्त छन् । पदविना अर्थमात्रै कसरी बोध गर्नु केको भरमा अर्थ वहन गर्नु शब्द नभई । त्यसो हुँदा जहाँ पद छैनन् र अर्थबोध हुन्छ भने त्यहाँ पनि पद अध्याहार गरेर नै अर्थबोध भएको मान्नुपर्छ ।

पदार्थ दुइ प्रकारका छन् । शक्य र लक्ष्यका भेदले । कसैले पदार्थ शक्य, लक्ष्य र गौण भनी तीन भेद माने तर लक्षित लक्षणामा नै गौणी वृत्ति अन्तर्भाव गरेर यहाँ दुइलाई नै प्रमुखता दिइएको छ । शक्तिले बोध्य शक्य र लक्षणले बोध्य लक्ष्य हुन्छ । शक्य पदार्थ निरूपण गर्नुअघि शक्तिको निरूपण गर्नु आवश्यक हुने भयो । वेदान्तले शक्ति भनेको पदहरूका अर्थहरूमा मुख्य वृत्तिलाई मानेका छन् । जस्तै– घट पदले भुँडी ठूलो भएको माल राख्ने आकार भएको वस्तु विशेषमा वृत्ति छ ।

नैयायिकहरू संकेतमा शक्ति मान्छन्, उनीहरूको मतमा शक्ति पदार्थान्तर होइन ! यो पदबाट यो अर्थ बुझनू भन्ने इच्छालाई संकेत भनिन्छ । त्यो ईश्वर-ले गरेको भए पनि आधुनिक संकेतद्वारा भएको भए पनि हुन्छ । मीमांसक यो कुरा स्वीकार गर्दैनन् । यिनीहरूले कारणमा कार्यानुकूल शक्ति नस्वीकारी धरै नपाइने हुँदा पदार्थान्तर माने । आगोमा पोल्ने शक्ति चन्द्रकान्त मणि साथमा रहँदा हट्तछ फेरि उत्तेजक मणि साथै रहेमा या चन्द्रकान्त मणि हटाएमा पोल्छ । अग्निको दाहिका शक्ति र त्यसको विनाशबाट शक्ति भिन्नै पदार्थ भनी अङ्गीकार गर्नुपर्छ । यो शक्ति द्रव्य, गुण र कर्मभित्र सन्निविष्ट नहुनाले अतिरिक्त पदार्थ मानिन्छ । यसरी नै शब्दनिष्ठ शक्ति पनि अतिरिक्त स्वीकार्नुपर्छ । कुन पदमा कस्तो अर्थ बुझाउने अनुकूल शक्ति रहन्छ, यो चाहिं व्यवहारबाट र अन्वय-व्यतिरेक नियमबाट अवगत गर्नुपर्दछ । त्यो शक्ति सिद्धान्ततः पृथक् हुनको कारण के भने कारणमा रहेर कार्योत्पत्तिमा अनुकूल बनी यावत् कुरामा त्यो शक्ति रहेको पाइन्छ । मीमांसकले शक्ति या अदृष्ट नमाने त उनीहरूले गरेको कार्यकलापमा वैशिष्ट्य नै रहँदैन । याग गर्दा प्रोक्षणले गरिन्छ धान आदि वस्तु, त्यसमा संस्कार हुन्छ प्रोक्षणले त्यसमा सामान्य धानभन्दा विशेष शक्ति हुन्छ प्रोक्षणद्वारा । याग गरिन्छ ४० वर्षको उमेरमा ८० वर्षको उमेरमा मरेपछि त्यो याग गरेको पुण्यले स्वर्ग गइन्छ याग गरेको ४० वर्षपछि भाङभुटी केही बचेको हुँदैन, तैपनि त्यो यागले आत्मामा अदृष्ट पैदा गरिराखेकोले त्यसको बदौलतमा उसले स्वर्ग जान पाएको भनी यिनीहरूले मानेका छन् । आफ्नो मूल सिद्धान्तमा नै ठूलो चोट पुग्दछ शक्ति र अदृष्ट नमान्दा मीमांसकलाई । यो भित्री गुदी हामीले बुझेमा यसको तात्पर्य खुल्छ । त्यस किसिमको शक्तिको जो विषय बन्छ त्यसलाई शक्य भनिन्छ ।

त्यो शक्यता जातिमा रहन्छ, व्यक्तिमा होइन भन्ने पूर्वोत्तर मीमांसाको मत छ । व्यक्ति असंख्य भएकाले प्रत्येक व्यक्तिमा पृथक् शक्यत्व मान्नामा गौरव हुन्छ । व्यक्तिमा यदि शक्यत्व (शक्ति) नभए 'गाई' पद सुन्दासाथ चार-खुट्टे घाँटीमा माल भएको गो व्यक्तिको ज्ञान कसरी हुन्छ ? भन्ने शङ्का उठ्न जानेछ । यसमा हाम्रो समाधान यस प्रकार छ– जाति, व्यक्ति ज्ञान रूप एक नै ज्ञानबाट संवेद्य हुनाले, जातिज्ञान हुँदासाथ व्यक्तिज्ञान, व्यक्तिज्ञान हुँदासाथ जातिज्ञान हुन्छ । अर्थात् [illegible]मा समानसंवित् संवेद्यत्व रहेको छ । यसरी हाम्रो समस्याको समाधान भएको छ ।

पदको शक्य अर्थ कसैले आकृतिमा माने, कसैले व्यक्तिमा माने कसैले जातिमा माने। शास्त्रकारको यसमा मत मतान्तर छ। यस बारेमा विशेष 'न्याय-दीप'मा प्रस्तुत गरिसकिएकोले यहाँ वैयाकरण र नैयायिकको मतको चर्चा गरिन्न। मीमांसकको अभिमत जातिव्यक्तिवाद वेदान्तले पनि स्वीकारेको छ यत्ति यहाँ देखाउनाको तात्पर्य हो।

वेदान्तले प्रत्यक्ष परिच्छेदमा जाति र उपाधि खण्डन गरेको हामीले बिर्सि-सकेको छैन। यहाँ आएर भने पदको शक्ति जातिमा छ भनिन्छ। जाति पदार्थ नै जसको मतमा छैन, उसले जातिमा शक्ति छ भनेर मान्न कसरी मिल्ला र भन्ने शङ्का उठ्न सक्तछ।

यसको समाधान यस प्रकार दिइएको पाइन्छ– नैयायिकले जातिलाई जुन अतिरिक्त पदार्थ माने। त्यो स्वतन्त्र समवाय सम्बन्धले व्यक्तिमा रहने पदार्थ जाति हामी मान्दैनौं यो कुरा हो। घटको अनुगत धर्मलाई घटत्व भनिन्छ। घटत्व घटदेखि अतिरिक्त पदार्थ जाति रूप भनेर भनेकोमा हाम्रो सहमति छैन। हामीले जाति भनेको घटत्वादि आकृतिको वाचक ठान्नुपर्छ। शारीरक भाष्यमा भगवान् शंकराचार्यले– "आकृतिभिश्च शब्दानां सम्बन्धो न व्यक्तिभिः (१–३–२७) मा भनेर जातिको पर्यायमा आकृति शब्द प्रयोग गरेका छन्। हामीले यहाँ प्रकृत विषयमा पनि जाति शब्दको प्रयोग आकृतिको उद्देश्यलाई नै लिएर गरेको छ, यो सम्बन्धमा पूर्वापर विरोध भयो भन्ने आशंका नै उब्जँदैन। जाति यस शब्द-संग हाम्रो विरोध होइन। जाति अतिरिक्त पदार्थ हो भन्ने जाति शब्दको गरे-को परिभाषासंग मात्र हाम्रो असहमति हो।

जाति विशिष्ट व्यक्तिमा पदको शक्ति स्वीकार्ने नैयायिकको झैं जातिशक्ति-वादी मीमांसकको मतमा पनि दोष सर्वथा हुँदै नभएको भन्न सकिन्न। किनभने गाई ल्याऊ धान प्रोक्षण गर भन्ने वाक्यमा गोत्व जातिको आनयन पनि हुँदैन व्रीहि (धान) जातिको प्रोक्षण पनि हुँदैन अमूर्त जातिको न त आनयन नै हुन्छ न त प्रोक्षण संभव छ। यसरी नैयायिकको दोष वेदान्तको मतमा पनि आउँछ भन्ने कुरो उठ्न सक्तछ। यसलाई यसरी समाधान हामीले दिएको छ– वेदान्त धर्मलाई धर्मीको अपेक्षा पृथक् मान्दैन, परन्तु धर्म र धर्मीलाई तादात्म्य मान्दछ। यसो हुनाले जाति शक्य भए पनि जाति औ व्यक्तिरूप धर्म–धर्मीको

नैयायिकको झैं भेद नभई अभेद हुनाले जातिको ज्ञान हुँदासाथ नै व्यक्तिको ज्ञान, व्यक्तिको ज्ञान हुँदासाथ जातिको ज्ञान हुन्छ। यसो भएपछि जातिशक्तिवादमा व्यक्तिमान हुनु कुनै असंगत कुरो हुँदैन।

पदबाट व्यक्तिको ज्ञान कसरी स्वीकार्ने ? जब पदको शक्ति व्यक्तिमा छँदै छैन। व्यक्तिको भानको भरमा त्यो निश्चय नै गर्ने भए त शक्ति नभएर पनि पदले पदार्थको ज्ञान हुने भो। यसो भएमा कुनै शब्दले पनि जुनकुनै अर्थ ज्ञान हुन थाल्ला। यस अरुचि हटाउन परिभाषाकारले प्रभाकरमतानुसार व्यक्ति-बोधको उपपत्ति दिन यद्वा- भनी प्रसंग उठाएको देखिन्छ।

गो इत्यादि पदको व्यक्तिमा स्वरूपतः विद्यमान शक्ति छ (त्यो व्यक्ति-को ज्ञान गराउनामा कारण छ) व्यक्तिमा विद्यमान त्यो शक्ति ज्ञात भएर व्यक्ति-को बोधनमा कारण हुँदैन। किन्तु जातिको बोधनमा मात्र त्यो शक्ति ज्ञात भएर कारण हुन्छ। व्यक्तिको अंशमा व्यक्तिशक्तिको ज्ञान पनि कारण हुन्छ, यो मान्नुपर्ने आवश्यक भने छैन। व्यक्तिशक्तिज्ञान तथा जातिशक्तिज्ञान दुवै शाब्दबोधमा कारण मान्दा गौरव पर्छ। जातिको शक्तिज्ञान हुँदासाथ व्यक्तिशक्तिको ज्ञान नभए पनि व्यक्तिको ज्ञान हुनामा विलम्ब हुँदैन। जहाँ शक्तिको ज्ञान नहुँदा पनि वस्तुको ज्ञान हुन्छ त्यहाँ शक्तिको ज्ञानको कल्पना गर्नु वेमुनासिव हो। यसै हुँदा न्यायमतमा पनि शक्ति अन्वयमा स्वरूपसती हुन्छ (त्यो ज्ञात हुँदैन) यो सिद्धान्त मानिएको छ। ज्ञायमान शक्तिमा जो पदार्थ विषय छ त्यही वाच्य हुन्छ। यस प्रकार वाच्यको लक्षण गर्दा ज्ञायमान शक्ति विषय जाति नै गवयि पदको वाच्य ठहरिन्छ व्यक्तिवाच्य हुँदैन अतः पहिले भनेको दोष आउँदैन।

शक्तिको विषयमा प्रभाकरको आशय यस किसिमको छ– कारणको सत्ता कार्यमा आवश्यक छ कहीं कारण स्वरूपतः आवश्यक हुन्छ– जस्तै घटमा दण्ड-ज्ञानले घट बन्दैन र दण्डको स्वरूपतः आवश्यकता रहन्छ कहीं भने कारणको केवल ज्ञानले मात्र कार्य निष्पन्न हुन्छ जस्तै धूमज्ञानले (त्यहाँ धूमको ठाउँमा धूलि नै भए पनि) पर्वत वह्निमान् यस्तो अनुमिति हुन्छ। धूलोलाई धूम सम्झे पनि त्यसको आधारमा अनुमिति हुन्छ। यहाँ ज्ञानसत्ता कार्यको जनक छ।

यदि तिमी व्यक्तिबोधको लागि शक्ति स्वीकार गर्छौं भने गंगायां घोषः

(गंगामा छाप्रो) यहाँ गंगा पदले गंगातीरको प्रतीति हुने हुँदा गंगा शब्दको तीर अर्थमा पनि शक्तिग्रह हुने संभावना आइपर्‍यो । "काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्" अर्थात् काकहरूबाट दही रक्षा गर भन्दा काक पदबाट बिरालो आदिमा शक्ति मान्नुपर्ला । दही काक बिरालो कुकुरहरूबाट बचाउने तात्पर्य हो । यसका अतिरिक्त व्यक्तिमा शक्यत्व नआओस् भन्नाको खातिर ज्ञायमान पद निवेशरूप गौरव प्रभाकरले पनि स्वीकार गर्नैपर्छ । त्यसो हुँदा स्वरूपसती शक्ति व्यक्तिमा मान्ने पक्ष प्रभाकरको कसरी लाघव हुन सक्तछ र यस प्रकार यसमा पनि अरुचि आएकोले फेरि परिभाषाकारले भने–"अथवा व्यक्तेर्लक्षणयाऽवगमः ।" अथवा व्यक्तिको बोध लक्षणावाट माने पनि हुन्छ । जस्तै नीलो घटः भन्दा नील शब्दले नील गुण विशिष्टमा लक्षणा हुन्छ त्यस्तै जातिवाचकको तद्विशिष्ट लक्षणा गरे हुन्छ । भनेको पनि त छ नि अनन्यलभ्यो हि शब्दार्थः । अर्थात् जो अर्थ अरू प्रमाणबाट ज्ञात हुँदैन त्यही शब्दार्थ हुन्छ । यसरी शक्यत्व निरूपण गरियो ।

लक्ष्य पदार्थ

लक्षणाको जो विषय हुन्छ, त्यसलाई लक्ष्य भनिन्छ । शब्दको सम्बन्धरूप वृत्ति दुइ छन् शक्ति र लक्षणा । पदार्थ प्रथमतः उपस्थित भएर त्यसका साथ पदको मुख्य सम्बन्ध जोसंग हुन्छ त्यो शक्ति हो । पद श्रवण भएर मुख्यत्वेन जसको प्रथमतः ज्ञान नभई लक्ष्य अर्थको शक्यार्थका साथ सम्बन्ध ज्ञान भएपछि ज्ञान हुन्छ । त्यही लक्षणा वृत्ति हो अर्थात् जहाँ मुख्यार्थको प्रमाणहरूद्वारा विरोध रहनाले मुख्यार्थ ग्रहण हुँदैन त्यहाँ मुख्य (वाच्य) अर्थको सँगै अविना-भूत (नित्य सम्बन्ध) अर्थको कल्पना गर्नुलाई लक्षण भन्दछन् । यही अर्थलाई तलको श्लोकले देखाएको हुँदा त्यो यहाँ उद्धृत गर्नु अनुपयुक्त होला जस्तो लाग्दैन–

"मानान्तरविरोधे तु मुख्यार्थस्यापरिग्रहे ।
मुख्यार्थेन विनाभूते प्रवृत्तिर्लक्षणेष्यते ।।"

त्यो लक्षणा, केवललक्षणा र लक्षितलक्षणाको भेदले दुइ किसिमको छ । जहाँ शक्यको साक्षात् सम्बन्ध हुन्छ त्यो केवललक्षणा हुन्छ । जस्तो बागमतीमा पाटी छ यहाँ प्रवाहको साक्षात् सम्बन्ध भएको किनारमा बागमती पदको जुन

लक्षणा हुन्छ यसलाई हामी केवललक्षणा भन्दछौं। वाग्मती भनेको नेपाल राजधानी काठमाडौंमा बहने, पशुपतिनाथको मन्दिरतल आर्याघाटको पुण्य नदी हुन्। नदी त्यसलाई भन्दछन् जसको जलप्रवाह कोसौंसम्म चलिरहन्छ। जो पान्थहरू बस्न भनेर धर्मात्माहरूले बनाएको पान्थशाला हो त्यसलाई पाटी भनिन्छ। जलप्रवाहमा पाटी बन्नु यो प्रमाणबाधित कुरो हो। त्यसो हुँदा वाग्मती शब्दले वाग्मतीको किनारमै भन्ने अर्थ आउँछ। त्यहाँ वाग्मतीमा पाटी भन्दा वाग्मतीकिनारमै पाटी भन्ने अर्थ बोध हुन्छ वाग्मतीवारि या पारि पाटी भन्दा वाग्मतीभन्दा टाढा १०० गज वरपरमा पाटी रहन सक्तछ। शैत्य पावनत्व धर्म बोध हुन्छ वाग्मतीमा पाटी भन्दा। वाग्मती शब्दले मुख्य प्रवाहरूप अर्थ छाडेर अमुख्य तीरसंग सम्बन्ध राख्तछ। प्रवाहरूप अर्थको विद्यमान संयोगसम्बन्ध पनि प्रकृतमा लक्षणा हुन्छ। यो वाग्मती र तीरको संयोगसम्बन्ध हो त्यसो हुँदा पद वृत्ति मुख्य सम्बन्ध नभएर प्रवाहवृत्ति अमुख्य सम्बन्ध परम्पराले तीर र नदीको देखाएको छ। त्यसै हुँदा तीर चाहिं लक्ष्य हुन्छ। शक्य वाग्मती पदले बुझिने नदीको तटसंग साक्षात् सम्बन्ध हुँदा यहाँ केवललक्षणा भयो।

जहाँ शक्यार्थको परम्परा सम्बन्धद्वारा वाच्यार्थदेखि भिन्न अर्थको प्रतीति हुन्छ त्यहाँ लक्षितलक्षणा हुन्छ। जस्तै द्विरेफ शब्दले हामी दुइटा रेफ भएको भन्ने वाच्यार्थ बुझदछौं अर्थात् दुइटा रेफ = रकार भ्रमर पदमा छ भ् र् अ, भ् अ, र् अ, यसरी भ्रमरमा दुइ रकार भएपछि द्विरेफ शब्दले जुन भमरो–एक फूलको रसमा रमाउने कीट विशेष छ, त्यस अर्थमा परम्परा सम्बन्धले वृत्ति कायम गरिदिन्छ यस्तालाई हामी लक्षितलक्षणा भन्दछौं।

गौणी वृत्ति एक थरीले मानेका छन्। तर, त्यसलाई वेदान्तले लक्षितलक्षणामा नै अन्तर्गत गरेको छ। त्यसलाई जस्तै यो मान्छे अरिङ्गाल छ भन्दा अरिङ्गालमा रहने रिस र इबी आदि सबै परम्परासम्बन्धले मान्छेमा रहेकोले लक्षितलक्षणाबाटै काम चल्ने हुँदा अतिरिक्त वृत्ति मान्नुपर्दैन दुइटा नै माने हुन्छ एउटा आफै सम्बन्ध हुने र अर्को परम्पराले सम्बन्ध कायम गर्ने। यी दुईभन्दा अर्को तेर्सो बाटो पनि छैन भन्ने तात्पर्य हो।

प्रकारान्तरले लक्षणको भेद तीन किसिमले मानिएको छ। जस्तै–

१. जहल्लक्षणा

२. अजहल्लक्षणा

३. जहदजहल्लक्षणा

१. जहा लक्ष्यार्थमा वाच्यार्थको यत्किञ्चित् पनि समावेश नभएर वाच्यार्थको सर्वथा त्याग भई केवल लक्ष्यार्थको स्वीकार गर्नुलाई जहल्लक्षणा भन्दछन् । जस्तै आफ्नो बाबुको वैरीकहाँ कोही निम्तो मान्न जान लागेको छोरोलाई देखेर कोही आफन्तले मन कुँडेर भन्छ "विष खा ।" यसमा "विषं भुङ्क्ष्व" यस वाक्यले विष खाने कुरालाई संकेत नगरी शत्रुको घरमा गएर नखा भन्ने अर्थ आउँछ । वाच्यार्थ विष र खानु दुवैलाई पूरापूर छाडेर शत्रुको घरमा नखाऊ भन्ने खालि लक्ष्यार्थलाई मात्र स्वीकारेकोले जहत् छाड्ने, अर्थात् वाच्यार्थ छाड्ने लक्षणा भयो ।

२. लक्षणाबाट प्रतीत हुने लक्ष्यार्थमा, वाच्यार्थ पनि जब अन्तर्भूत हुन्छ त्यस किसिमको लक्षणालाई अजहल्लक्षणा भनिन्छ । जस्तै "सेतो कपडा" यहाँ 'सेतो' शब्दले सेतोपनलाई लिएर सेतो रूप भएको द्रव्यमा लक्षणा गरिन्छ । "शुक्ल पट"मा शुक्ल शब्द शुक्ल गुणको वाचक छ र वाच्यार्थ हुन्छ शुभ्र वर्ण । शुक्ल गुणको साथ नित्य सम्बन्ध शुक्लगुणवान् पट रूप अर्थमा लक्षणा मान्नुपर्छ । लक्षणा नै गरे पनि शुक्लगुणरूप वाच्यार्थ सर्वात्मना अप्रतीत हुँदैन । शुक्लगुणरूप विशेषणको ज्ञानविना शुक्लगुणविशिष्ट पटको ज्ञान संभव नहुनाले यो अजहल्लक्षणा भयो ।

३. जुन वाक्यमा विशिष्टवाचक शब्द आफ्नो विशेषणरूप एक अंशलाई छोडेर विशेष्यरूप एक अंशलाई बोध गराउँछ त्यहाँ जहदहजहल्लक्षणा (अर्थात् केही छोड्ने केही नछोड्ने लक्षणा) जस्तै – 'त्यो यो मानबहादुर हो" यस वाक्यमा बाबु मरेपछि टुहुरो छोरालाई हुर्काएर राख्न नसकी ५। को २५। तिरी ठूलीले छोरो हुर्काउन आफ्नो जग्गा जमीन घरवास साहूलाई सुम्पेकी थिई हैजाले आमा मरेपछि मानबहादुर १७–१८ वर्षको थिया उ साथीको वहकाइमा लागेर मुगलान पस्यो त्यहाँ पल्टनमा भर्ना भई वर्माको लडाइँमा बहादुरी गरी भी. सी. पाएर मेजर सुबिदार भई रिटायर भई आफ्नै जन्मथलोमा फर्केको देखेर तल्ला घरका साहिँला पण्डितले माथिल्ला घरका सार्कीलाई भने– "त्यो यो मानबहादुर हो ।" यस वाक्यको यो सन्दर्भ यहाँ स्पष्ट पारेपछि अब विचार गरिन्-

त्यो पदको तत्कालिक विशिष्ट आमाबाबु मरी टुहुरो अकिञ्चन भएको वेलाको र यो पदले भी. सी. पाई मेजर सुबिदार भएको यो वेलाको अर्थात् एतत्काल विशिष्ट अर्थ छ। परन्तु मानबहादुर परोक्ष औ अपरोक्षरूप विरुद्ध उभय कालबाट विशिष्ट भएर एक ही समयमा स्थित हुन सक्तैन। त्यसो हुँदा त्यो र यो दुवै पद केवल मानबहादुर रूप विशेष्य अर्थकै बोधक हुन्छ। अर्थात् दुवै पद केवल विशेष्यपरक हुन्छ। वाच्यार्थपरक हुँदैन। यसो हुँदा यसलाई जहदजहल्लक्षणा भन्नुपर्छ।

तत्त्वमसि यो चार अक्षरको वाक्यलाई वेदान्तले चार महावाक्यमध्ये एक मानेको छ। यसको अर्थ हुन्छ– त्यो ब्रह्म तँ होस्। तत् पदको वाच्य सर्वज्ञत्वादि विशिष्टको त्वं पदको वाच्य अन्त:करणविशिष्टसँग ऐक्य हुन नसक्ने हुँदा ऐक्य कायम गर्नु शुद्ध चैतन्यमा लक्षणा गरी सर्वज्ञत्व र अल्पज्ञत्वलाई ज्ञत्व मात्रै मान्नुपर्छ भन्ने अभेदबोधक वाक्यमा प्राचीन वेदान्तीहरुले भने।

यसमा हाम्रो भनाइ यस प्रकारको छ त्यो यो मानबहादुर हो, त्यो ब्रह्म तँ होस् वाक्यमा 'त्यो' 'यो', 'त्यो', 'तँ', यी विशिष्टवाचक पद यद्यपि विशेष्यको एक देशको बोधक छ तथापि त्यहाँ ती पदको विशेष्यांशमा लक्षणा गर्नुपर्ने आवश्यकता छैन। किनभने शक्ति वृत्तिबाट ज्ञात भएको, तत्कालतया एतत्कालविशिष्ट मानबहादुरमा अभेदान्वयरूप अर्थको अनुपपत्ति रहे पनि शक्ति वृत्तिबाट उपस्थित भएको विशेष्यको अभेदान्वय गर्नामा कुनै तरहको विरोध छैन। जस्तै घट अनित्य छ भन्दा घटसँग अन्वित घटत्व जाति अनित्य नभए पनि घट व्यक्ति रूप विशेष्यांशको साथ अनित्य हुन सक्तछ। हामी यहाँ अनित्य भने घट व्यक्ति हो घटत्व जाति होइन। लक्षणा त कुनै हालतमा पनि वाच्यार्थसंग अन्वयन भएमा नै स्वीकार्य हुन्छ। घट नित्य छ भनियो भने घट पदले शक्ति वृत्तिद्वारा केवल घटत्व स्वतन्त्र तथा उपस्थित हुँदैन यसो हुँदा विशेषणरूप अर्थमा लक्षणा स्वीकार गर्नुपर्छ।

यसरी नै तत्त्वमसि इत्यादि वाक्यमा पनि लक्षणा हुँदैन शक्तिबाट स्वातन्त्र्यले उपस्थित तत्त्वं पदार्थको अभेदान्वय गर्न बाधक केही छैन। सर्वज्ञ र अल्पज्ञलाई छाडेर विशेष्य चैतन्य मात्रलाई लिई अभेद गर्दा कुनै बाधा पर्दैन। नत्र घरमा गाग्रो छ, गाग्रोमा रूप छ, गाग्रो लिएर आऊ इत्यादि वाक्यमा पनि गृहत्व, घटत्व अभिमत अन्वयबोध अयोग्य भई त्यहाँ पनि घटादिपद विशेष्यपरक मानी लक्षणा होला। यसकारण यो लक्षणा त अभ्युपगमवादले मात्र मानिएको ठान्नुपर्छ।

वास्तवमा जहदहल्लक्षणाको उदाहरण हुन्छ– "कागबाट दही बचाऊ" यो वाक्य । यहाँ काग शब्दले वाच्यार्थ (काकत्वविशिष्ट काक) लाई परित्याग नगरी अशक्यार्थ दही खाने प्राणी मात्र बिरालो, कुकुर आदि अकाक प्राणी अर्थमा प्रवृत्त हुन्छ केही छोडेर केही नछोडेर लक्षणा हुने भएकोले यही नै यसको उदाहरण उपयुक्त हुन्छ ।

लक्षणाको बीज तात्पर्य्यको अनुपपत्ति नै हो अन्वयको अनुपपत्ति होइन । नत्र त काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम् यहाँ अन्वयको अनुपपत्तिको अभाव छ अर्थात् अन्वय हुनामा कुनै बाधा छैन । बागमतीमा पाटो छ यहाँ अन्वयको अनुपपत्तिका साथै तात्पर्य्यको अनुपपत्ति पनि सम्भव छ ।

लक्षणा पदमात्र वृत्ति हुँदैन, वाक्यवृत्ति पनि हुन्छ । जस्तो गम्भीर नदीमा छाप्रो छ यहाँ गहीरो नदी यी पदद्वय समुदायले पनि तीरमा लक्षणा गर्छ ।

वाक्यार्थमा शक्यता रहँदैन त्यसो भएपछि शक्य सम्बन्धरूप लक्षणा कसरी ? प्रश्नमा हाम्रो भनाइ छ शक्तिबाट पदसम्बन्धद्वारा जुन बाधित गरिन्छ त्यसको सम्बन्ध नै लक्षणा हो । पदार्थ जसरी शक्तिबाट बोध्य हुन्छ त्यसरी नै वाक्यार्थ पनि शक्तिबाट ज्ञाप्य हुन्छ यसमा कुनै अनुपपत्ति छैन ।

मुख्य वाक्यवृत्तिलक्षणा पूर्वोत्तर मीमांसाले मान्नुपरेको हो अर्थवाद वाक्यलाई लिएर । अर्थवाद वाक्यले कहीं प्राशस्त्यमा लक्षणा गराउँछ भने कहीं निन्दितत्व अर्थमा लक्षणा गराउँछ । प्रजापतिरात्मनो बपामुदखिदत्' यो वपाको प्राशस्त्यपरक छ भने वर्हिषि रजतं न देयम्" अर्थात् यज्ञमा चाँदी नदिनू सुवर्ण दिनू भन्ने अर्थको अर्थवाद भई "सोऽरोदीत्" वाक्य आएका छन् । ती रोए तिनको आँसु जमी चाँदी भयो यज्ञमा चाँदी दिएमा त्यसको घरमा रुवावासी पर्छ भन्ने कुराको मतलब लगाउँदा चाँदी यज्ञमा नदिनू भन्ने गाने आउँछ । अर्थवादमा परेका पदहरूलाई प्राशस्त्या लक्षणा गरेमा एक पदले लक्षणा हुनेमा अरू पद त व्यर्थ होलान् भन्ने सम्झनुपर्छ । यस उसले अर्थवाद– वाक्यका पदसमूह-मा विधिबाट अपेक्षित यस्तो प्राशस्त्यरूप पदार्थको बोधकता हुनाले त्यहाँ पद-स्थानीयत्व रहन्छ । भनेको के भने त्यो पद समूह पनि एक पद बरोबर नै हो । यसै कारणले त अर्थवादवाक्य विधिवाक्यसाथ एकवाक्यता हुन्छ । अनि अर्थ-वादवाक्यहरूलाई पदैकवाक्यता मानिएको हो ।

उसो भए वाक्यैकवाक्यता कहाँ हुन्छ त ? यसको उत्तरमा हामी भन्दछौं– जहाँ भिन्न भिन्न संसर्गप्रतिपादक दुइ वाक्यको परस्पर आकांक्षाको कारण महा-वाक्यार्थ-बोधकत्व हुन्छ त्यहाँ वाक्यैकवाक्यता हुन्छ । जस्तै "दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत" इत्यादि वाक्यमा दर्शपूर्णमासयागसँग सम्वद्ध समिध् याग पनि गर्नुपर्छ यसरी प्रयाजवाक्य परस्पर अपेक्षित अंगांगिभावबोधकत्व भएर तिनीहरूको जो एकवाक्यता सिद्ध हुन्छ यही वाक्यैकवाक्यता हो ।

जस्तो विवाह गर्दा जग्गे बनाउनु गणेश बटारनु, विसकुन सक उनु, लुगा छेकाउनु, पूर्वाङ्ग गर्नु, जन्ती जानु, वरनी गर्नु, कन्यादान लिनु, सिंदूर हाल्नु, लाजाहोम गर्नु, सप्तपदी गर्नु, पाथी चुल्ठो गर्नु, दुलान फर्काउनु, शिलापूजा गर्नु, यी विभिन्न काम अङ्गहरू पूर्ण भई विवाहरूप अङ्गीसँग एकवाक्यता हुन्छन् । भट्टले भनेका पनि छन् ।

"स्वार्थबोधे समाप्तानामङ्गाङ्गित्वव्यपेक्षया ।
वाक्यानामेकवाक्यत्वं पुनः संहत्य जायते ॥"

आफ्नो अर्थबोधमा समाप्त भएर अङ्गाङ्गिभावको अपेक्षाले वाक्यहरू फेरि मिलेर एक वाक्य हुन्छ । यसरी लक्ष्य पदार्थको विवेचना गरियो ।

बीचमा व्यवधान नभई दुइ किसिमका शक्य र लक्ष्य पदार्थको उपस्थिति हुनु आसत्ति हो । त्यो शाब्दबोधमा हेतु हुन्छ । अन्वयव्यतिरेकनियम त्यस्तै फेला पर्दछ । त्यो हुँदा हुनुलाई अन्वय, त्यो नहुँदा नहुनुलाई व्यतिरेक भनिन्छ जब जब आसत्ति हुन्छ तब तब शाब्द हुन्छ । जब आसत्ति रहँदैन तब शाब्दबोधाभाव हुन्छ । आसत्ति पद पदको मात्र हुन्छ । महावाक्यको अर्थज्ञान गर्न त अवान्तर वाक्यार्थ हेतु बन्दछ । अर्थात् आसत्तिको लक्षण गर्दा पदजन्य पदार्थोपस्थितिलाई आसत्ति भनिएको छ । जहाँ पदार्थको अन्वय गर्ने बुद्धि छ त्यहीं त्यो हुन सक्तछ, वाक्यैकवाक्यस्थलमा पद र अर्थको अन्वय गर्ने बुद्धि रहँदैन किन्तु वाक्यार्थको नै अन्वयात्मक बुद्धि रहन्छ । त्यसो हुँदा पदैकवाक्यको शाब्दबोध गर्न आसत्ति अपेक्षित भए पनि वाक्यैकवाक्यको शाब्दबोधमा त्यो अपेक्षा गरिएको हुँदैन । यसो हुँदा आसत्तिलाई दुई किसिमले छुट्याउनुपर्‍यो । अर्थात् आसत्ति दुइ प्रकारको हुने भो– एक पदजन्य पदार्थोपस्थिति रूप अर्को अवान्तर वाक्यद्वयजन्य अवान्तर वाक्यार्थोपस्थितिरूप । पछिल्लो आसत्ति मानेपछि नै महावाक्यार्थबोधमा अवान्तर वाक्यार्थ बोध हेतु हुने भयो ।

तात्पर्यनिरूपण

क्रमप्राप्त तात्पर्यनिरूपण गरिन्छ । त्यसमा नैयायिकले तात्पर्यको लक्षण गर्दा "त्यसलाई ज्ञान गर्ने इच्छाले उच्चारण गर्नुलाई" भने । तर, अर्थज्ञान शून्य भएका पुरुषले उच्चारण गरिएका वेदबाट पनि अर्थप्रतीति हुन्छ । त्यहाँ उच्चारण गर्नेलाई अर्थज्ञान भएको छैन । झन् सुगाले 'गोपीकृष्ण' भन्दा, टेपरेकार्डरले गीत सुनाउँदा न सुगालाई अर्थबोध भएर शब्द उच्चारण गर्छ न त टेपरेकर्डरले अर्थानुसन्धान गरेर संगीत सुनाउँछ त्यो सुनेर पनि हामीलाई अर्थज्ञान हुने हुँदा नैयायिकले भनेको तात्पर्यको लक्षणसमन्वय गर्न सकिन्न । अर्को कुरा फेरि के भने सुगाले उच्चारण गरेका शब्दमा ईश्वरीय तात्पर्यज्ञान छ भनेर शाब्दबोध भएको भन्न पनि मिलेन । जेमा पनि यसरी ईश्वरलाई असजिलो पर्दासाथ मुछ्नु त्यति राम्रो हो भनी मान्न सकिन्न । भइगो, ईश्वरवादीहरू उसको इच्छाबेगर एक पात पनि हल्लँदैन भनेर मानिदेलान् । तर नास्तिकहरू ईश्वर मान्दैनन् उनलाई पनि त शाब्दबोध हुन्छ अर्को कुरो यो वैज्ञानिक युगमा शब्दलाई सानो फित्तामा अङ्कन गरेर चाहेको बेला यन्त्रद्वारा बोलाउन सकिन्छ त्यो फित्ताबाट शब्द निस्केको ईश्वरको इच्छाले हो भनेर त ईश्वरमा श्रद्धाजाड्य भएका अन्धविश्वासीले पनि अन्तःकरणले पत्याउन सक्तैन । ईश्वरलाई खण्डन गर्नेहरूले पनि त्यो वाक्यबाट अर्थज्ञान गरेको देखिन्छ त्यसो हुँदा न्यायले गरेको तात्पर्यको लक्षण उपपत्तियुक्त भएन र हामीले अर्को लक्षण गर्नु पर्‍यो ।

जुन वाक्यको जुन ज्ञान गराउने सामर्थ्य छ, त्यसको त्यसमा तात्पर्य रहन्छ यसो भनेमा कहीं पनि दोष जाँदैन । 'घरमा पुस्तक छ' यस वाक्यमा घर र पुस्तकको संसर्ग बुझाउने ज्ञान छ टोपीको संसर्गप्रतीतिजनन योग्यता छैन त्यसो हुँदा त्यो वाक्य पुस्तकसंसर्गपरक भयो टोपीसँग संसर्ग कायम गर्ने भएन ।

दालचिनी शब्दको दुइ अर्थ हुन्छ- एउटा दाल र चिनी अर्को दालचिनी एक किसिमको पिरो र गुलियो मसलामा परिगत पातला वनस्पतिको बोक्रा । भात पकाउन बस्ता एकैचोटि दालचिनी सबै सामान लिएर नबसेकी भान्सेले चियालाई चिनी चाहिँदा दाल पनि संझेर दालचिनी माथिबाट ल्याऊ भन्ने इच्छाले प्रयुक्त दालचिनी शब्दले मसलादानमा हालिने विशेष मसलामा गनिएको दालचिनीलाई पनि बुझाउने स्वरूपयोग्यता रहेको छ । दाल र चिनी परक ज्ञानको वेलामा पनि दालचिनी (मसला) संसर्गज्ञान हुने आपत्ति आइपर्छ कि ? भन्ने शङ्का उठन जाने देखेर तात्पर्यको लक्षणमा "विवक्षित अर्थभन्दा भिन्न अर्थको प्रतीतिको इच्छाबाट

त्यसको उच्चारण नहुनु' भनी विशेषण थप गर्नुपर्छ । संस्कृतमा यही छोटकरीमा भन्दा "तदितरप्रतीतीच्छयाऽनुच्चरितत्व" विशेषणांश बन्न जान्छ । यसो भएपछि जुन वाक्य जुन मनसायले भनेको छ त्यसले त्यसैलाई बुझाउँछ भन्नुपर्छ ।

यसो भनेपछि "तत्प्रतीतिजनयोग्यत्वे सति तदितरप्रतीतीच्छयाऽनुच्चरितत्व" यस्तो लक्षणको आकार भो तात्पर्यको । अर्थात् त्यस प्रतीति पैदा गर्न योग्यत्व रहेर त्यसदेखि बेग्लै प्रतीति गर्ने इच्छाले उच्चरित नभएको भन्ने तात्पर्यको स्वरूप भयो । यसो भन्दा त सुगाले या कुनै अर्थ नबुझेको केटाले उच्चारण गरेको वाक्यमा यसले नजाने भयो । किनभने यो वाक्य भन्दा यो अर्थ बुझियोस् यसभन्दा अर्को माने नलागोस भन्ने यस्तो कुनै किसिमको इच्छा सुगामा रहेको हुँदैन । त्यस्तै अव्युत्पन्न व्यक्तिले बोलेको वेदवेदान्त वाक्यमा पनि अर्थ बुझाउने र नबुझाउने कुनै इच्छा रहँदैन भने यहाँ यो समन्वय कसरी गर्ने ? भन्ने उठेको प्रश्नमा हामी के जवाफमा भन्छौं भने– जब तत्प्रतीतिको इच्छा नै छैन भने तदन्यप्रतीतिको इच्छाले उच्चरितत्वको अभाव भइहाल्छ अब यहाँ शङ्काको विषय नै रहेन । अर्थात् एउटा माने राखेर भनेकोमा अर्को प्रसंग नबुझियोस् भन्नुपर्छ जब एउटा माने नै नराखेर घोकाएको भरमा अभ्यासले सुगा वाक्य बोल्छ भने अर्को माने नआओस् भन्ने त कुरै भएन । भइगो यहाँ त यसरी समाधान गरिएला । तर, कोही ज्ञानवान् मानिस दुइ नै अर्थको प्रतीतिको इच्छाले कुनै वाक्य बोल्छ भने त्यस अवस्थामा एउटा माने राखेर अर्को माने नबुझाएर इच्छा गरिएको भनी तात्पर्यको व्यापक लक्षण एकदेशी भएन त भन्ने अर्को अप्ठ्यारो पर्न आउँछ । यो भन्दा हामी के भन्दछौं भने– "तदन्यमात्रप्रतीतीच्छयाऽनुच्चरितत्व" विवक्षित रहेको छ अर्थात् वक्ताद्वारा दुइ किसिमको अर्थप्रतीति होस् भन्ने इच्छा राखिएको छ भने, तब दाल र चिनीभिन्न जो दालचिनी, अथवा दालचिनीभिन्न दाल र चिनी– यिनको विवक्षाले नै वक्ता त्यस वाक्यलाई भन्दछ । एक चोटि भनिएको शब्दले एक नै अर्थ बुझाउँछ । यस्तो नियम भएको हुँदा दालचिनी एकबाजि भनिएको शब्दले दाल र चिनी र दालचिनी दुवैलाई एकैबाजि बुझाउँछ । "सैन्धवमानय" भन्दा सिन्धनून र घोडा बुझाउँछ भनी कसरी भन्दछौं भन्ने शंकामा हामी के भन्दछौं भने– एक बाजि भनेको शब्दले श्रोता मनमा त्यो शब्द आवृत्ति गरेर नै क्रमपूर्वक दुइ अर्थ बुझ्छ भन्ने हाम्रो राय छ ।

तत्प्रतीतिजननयोग्यताको अवच्छेदक के हो ? भन्दा हामी त्यसको अवच्छेदिका शक्तिलाई मान्दछौं । हाम्रो मतमा सर्वत्र शक्तिलाई नै कारणताको अवच्छेदक मानेको छ त्यसो हुँदा शब्दमा विशिष्ट शक्ति भएकोले विशिष्टार्थप्रतीति गराउने

योग्यता रहेको हुन्छ । सैन्धवपदले घोडा र नून बोध गर्ने शक्ति राखेको छ भन्नु-भन्दा लाघवं अरू के पर्दछ र ।

यस प्रकार तत्प्रतीतिजनकत्वरूप तात्पर्यज्ञान, शाब्दज्ञानमा कारण सिद्ध हुन्छ । तर, यसमा वेदान्तकै राय फाटेको छ त्यसो हुँदा तिम्रो कुरो यो तात्पर्यज्ञान शाब्द-ज्ञानमा कारण मान्ने कसरी ? यसमा विशद गरी कुरा भन्दा तल लेखिएका कुरा वढ्ता हुनेछैनन् ।

ब्रह्मसूत्रको प्रथम अध्यायको चतुःसूत्रीमा जगद्‌गुरु श्री शङ्कराचार्यले गर्नु-भएको भाष्यको उपर उहाँका शिष्य श्री पद्मपादाचार्यको टीका छ जसलाई पञ्च-पादिका भनिन्छ । त्यस पञ्चपादिकामा श्री प्रकाशात्ममुनिले जुन व्याख्या गरे त्यस-लाई विवरण भन्ने नामकरण गरिएको पाइन्छ । प्रथम सूत्रमा चार वर्णन गरी विवरण गरेको छ । त्यस चतुर्थ वर्णकमा "अत्रेदं विचार्यं, किं तात्पर्यमर्थप्रमिति-हेतुः किंवा प्रतिवन्धनिरासहेतुरिति" अर्थात् अर्थको यथार्थ हुनामा तात्पर्य कारण हो या अर्थनिश्चयको प्रतिवन्धको निवृत्तिको लागि त्यसको आवश्यकता छ ? भन्ने प्रश्न उठाएर अर्थज्ञानमा तात्पर्यज्ञान कारण छैन भनेको छ । वेदान्त परिभाषामा तात्पर्यज्ञानलाई कारण मानेको छ । वेदान्तकै मतमा परस्पर कुरा वाझ्यो भन्दा वेदान्त परिभाषाका निर्माता के भन्दछन् भने विवरणले जुन निषेध गऱ्यो त्यो नैया-यिकले मानेको तात्पर्यको पो निषेध गरेको हो त । नैयायिकले "तत्प्रतीतीच्छया उच्चरितत्व" रूप तात्पर्य मानेको छ । त्यो त हामीले पनि खण्डन गरेका छौं । टीकाको पनि टीका लेख्नेले भाष्यकै विपरीत जान्छन् भन्न पनि सकिन्न । चारौं सूत्र "तत्तु समन्वयात्" मा भाष्यकार लेख्तछन्– "सर्वेषु वेदान्तेषु वाक्यानि तात्पर्येणै-तस्यैवार्थस्य प्रतिपादकत्वेन समनुगतानि ।" अर्थ सबै वेदान्तमा वाक्यहरू तात्पर्यले यही अर्थको प्रतिपादकत्व भएर समनुगत (मिलेका) छन् । वास्तवमा तात्पर्यनिश्चय नै फल भएको वेदान्तको विचार नै व्यर्थ हुनेछ ।

कुनै विशेष स्थलमा यद्यपि शाब्दबोधलाई तात्पर्यज्ञानको अपेक्षा रहला तथापि शाब्दबोधमा सर्वत्र कारण छैन । यसो हुँदा विवरणकारले सर्वत्र निषेध गरेको या समर्थन गरेको भन्न सकिन्न भन्ने उनको वाक्यको अर्थ गरी विवरणाचार्यले तात्पर्य-ज्ञानमा शाब्दज्ञानको कारणतालाई निषेध गरेको अभिप्राय भनी एक थरीले व्याख्या गरे । यिनले त्यसमा अरुचि देखाए । संशयविपर्ययोत्तर शाब्दज्ञानत्वलाई कारणता-वच्छेदक भन्दा तिम्रो मतमा गौरव पर्छ । यसमा पनि हाम्रो विरोध छैन । तर

सामान्यतः समस्त शाब्दवोधमा तात्पर्यज्ञानलाई नै कारण मानेमा शाब्दज्ञाननिष्ठ कार्यताको अवच्छेदक शाब्दज्ञानत्व नै हुन्छ । यो उपपत्तियुक्त र लाघव पनि छ ।

त्यो तात्पर्य वेदमा मीमांसाले खारेको न्यायबाट नै निर्धारित हुन्छ । लोकमा भने प्रकरणहरूले तात्पर्यको निश्चय गराउँछ । लौकिक वाक्य, प्रमाणान्तरबाट अवगत, अर्थ बुझाउने भएकोले अनुवादकत्व मात्रै हो । वेदमा अपूर्व अर्थ प्रतिपादकत्वरूप स्वतःप्रामाण्य छ । वेदले दुनियादारमा देखे-सुनेको मात्रै कुरा गर्दैन उसले अज्ञात अर्थलाई पनि ज्ञापन गर्दछ । त्यसो हुँदा वेदमा अनुवादकत्व रहँदैन ।

वेदको अक्षर पद वाक्य कुनैको पनि एक थोकको भ्रम परी अर्को माने नलागोस् भनी समालोचनाको आधारलाई लिएर निष्पक्षरूपले व्याख्या गर्ने शास्त्रलाई मीमांसा भनिन्छ । मीमांसा जस्तो अर्थ खुलाउने शास्त्र अरू देखिदैन । हजार अधिकरण बनाएर जैमिनिले न्यायको रूप दिएका छन् मीमांसालाई । अधिकरण (न्यायको दफा) लगाएर हामी कानूनी ढंगबाट वाक्यार्थ गर्न सक्छौं । यसमा लाभ हानिको वास्ता गरेको हुँदैन । उदाहरणको लागि यहाँ एउटा प्रसंगको व्याख्या गरी निर्णय गरेको देखाउनु अनुचित पनि नहोला ।

एक वाक्य छ "औदुम्बरी सर्वा वेष्टयितव्या" अर्थात् डुम्रीको हाँगो सबै कपडाले वेर भन्ने । अर्को वाक्य छ "औदुम्बरीं पृष्ट्वा गायेत्" डुम्रीको हाँगो छोएर गाओस् भन्ने । डुम्रीको हाँगो सबै कपडाले वेरेपछि डुम्री त छोइने भएन कपडा छोइने भयो । छुनाको लागि केही भाग नबेर्ने भए सबै वेर भनेको कुरा नमिल्ने भएकोमा विचार विमर्श गरी मीमांसाले के निर्णय दिन्छ भने केही मात्रै हाँगो वेरे पुग्छ; छोएर गाउनुपर्छ यो मुख्य हो सबै वेर्नू भनेको ऋत्विक्ले कपडा धेरै लिने लोभ रोक्न नसकेरै हो । यसरी मीमांसाले वेदवाक्यलाई विभिन्न दृष्टि गरी तलमाथि पर्न नदिई व्याख्या गरेका छन् । विधिवाक्य, अर्थवादवाक्य आदि केलाएर वेदलाई शास्त्रीय मर्यादाबाट व्याख्या गरी सबैको आफ्नो प्रामाण्य स्थापना गरेको छ ।

पूर्वमीमांसा, जो यज्ञयागादिपरक भागको मीमांसा गर्छ, उसले वेदको प्रामाण्य विधिनिषेधपरक वाक्यलाई मात्रै छ भन्ने स्वीकारेको छ । "आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम्" भन्ने आचार्य जैमिनिको सूत्र छ । अर्थात् वेद क्रियार्थक हुँदा विधिनिषेधपरक वाक्यदेखि अतिरिक्त वाक्य बेमतलबका हुन् भनेको छ । गर या नगर, हो या होइन, यसरी क्रियापरक वाक्यलाई प्रामाण्य स्वीकार छ

जस्तै– सन्ध्या गर, स्वाध्यायदेखि प्रमाद नगर ।

यो पूर्वमीमांसाको विधिनिषेधपरक वाक्यलाई मात्र प्रामाण्य मानेमा वेदान्तको सिद्धान्त त ठहर्दै पर्छ । वेदान्तवाक्य सिद्धार्थक छन् कार्यार्थक होइनन् । जस्तै यज्ञ गरेर अपूर्व साध्य गरिन्छ कुनै विचार गरेर ब्रह्म त तयार गरिदैन । त्यो त शाश्वत सत्य छ । यहाँ तत्त्वमसि, अहं ब्रह्मास्मि भन्दा कुनै विधि निषेध नभई भएको कुरासम्म जनाएको छ । यस्तालाई पूर्वमीमांसाले प्रमाण मान्दैन । तर लोकमा पनि वेदमा पनि कार्यपरक वाक्यको झैं सिद्धार्थको पनि प्रामाण्य छ । पुत्रस्ते जातः भन्ने र कन्या ते गर्भिणी भन्दा बाबु छोरो पाएको खबरले हर्षित र बिहे नगरेकी कन्याकेटीले पेट बोकी भनेको सुन्दा दुःखी हुन्छ । यो सिद्धार्थपरक वाक्यबाट पनि सामर्थ्यपरक भएको दुनियादारमा देखिएकै छ । वेदान्तवाक्य सुनेर अहो ! म त संसारी यो दुःख भोग्ने रहेनछु ब्रह्म पो रहेछु भन्ने ठानी सारा सांसारिक दुःखबाट मुक्त भई सच्चिदानन्दस्वरूपमा पुर्‍याउने 'तत्त्वमसि' जस्ता महावाक्यको सिद्धार्थपरक भएर प्रामाण्य छैन कसरी भन्नु । त्यसैले पूर्वमीमांसाले नभ्याएको निर्णय गर्न उत्तर मीमांसाका अधिकरण व्यासले सूत्र लेखी निर्धारण गरेका हुन् । विषयपरिच्छेदमा यो विशेष विचार गरिने भएकोले यहाँ सिद्धार्थपरक वाक्य पनि लोक र वेदमा प्रामाण्य हुन्छन् भन्ने निर्णीत भयो ।

वेद

आजसम्म पाइएका ग्रन्थमा वेदको महिमा सर्वोत्कृष्टले रहेको छ । विद् धातुबाट वेद बन्दछ पाणिनिव्युत्पत्तिअनुसार विद्को अर्थ ज्ञान हो, वेद भन्नु ज्ञानको पर्याय हुन्छ । यो सत्य सनातन सिद्धान्त प्रतिपादन गर्ने शास्त्र हो । जसमा सारा ज्ञान विज्ञानहरूको बीज निहित छ । वेदलाई नैयायिकहरूले नित्य सर्वज्ञ ईश्वरले प्रणीत गरेको हुँदा प्रामाण्य माने । वेद अरूबाट बन्न सक्ने कुरो होइन भन्ने ठम्याए । वेद नित्य छ, यो अपौरुषेय हो त्यसो हुँदा यसलाई बनाउने ईश्वर मान्नुपर्दैन । कुनै दोष पनि यसमा छैन र यसको प्रामाण्य छ भनी पूर्वमीमांसकहरूले भने । उनीहरू कल्पान्तमा उही वेद स्फुरण हुन्छ त्यो बन्ने होइन भनी "यः कल्प स कल्प पूर्वः" भनी वेदलाई नित्य अपौरुषेय स्वीकार गर्छन् । वेदलाई वेदान्तले नित्य मान्दैन र वेदलाई नै वेद नित्य छैन भन्ने कुरोमा साक्षी राख्तछ वेद उत्पत्तिमत्व धर्मले अनित्य छ । यसको उत्पत्ति वेदले नै प्रमाणित गरेको छ– "अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेतद्यदृग्वेदः" यो महद्भूतको निःश्वसित यो ऋग्वेद हो भन्ने माथिको वाक्यको अर्थ

हुन्छ। उसो भए वेद विनाशी हो त भन्दा वेदलाई प्रथम क्षणमा उत्पन्न भइ द्वितीय क्षणसम्म रही तृतीय क्षणमा नाश हुने भने वेदान्तले मान्दैन। रामले जुन वेद पढे श्यामले पनि त्यही वेद पढे भन्ने प्रत्यभिज्ञा विरोध नहुनाले त्यो त्रिक्षणावस्थायी मात्रै होइन। यसो भएकोले क ख ग आदि वर्ण पनि क्षणिक हुने भएनन् त्यसो हुँदा वर्णपदवाक्य समुदायरूप वेद आकाशादि फैं सृष्टिकालीन उत्पत्तिमत्त्व र प्रलयकालीन ध्वंसप्रतियोगित्व हुने भो। सृष्टिको आदिमा आकाश फैं बनेर प्रलयसम्म रहने भो वेदान्तीको मतमा वेद। बीचमा वर्णहरूको उत्पत्ति विनाश हुने भएनन् पनि। अनन्त ककार गकार कल्पना गर्नु गौरव पनि माने। उच्चारण नहुँदा वर्णहरू अनभिव्यक्त छन् उच्चारण रूपव्यञ्जक नभएकाले त्यहाँ नसुनिने रूप दोष रहँदैन। अन्धकार-स्थलमा घट पनि त उपलब्ध हुँदैन नि। गकार उत्पन्न भो भनिन्छ नि भनौं भने त्यही गकार भन्ने प्रत्यभिज्ञाले त्यसलाई विरोध गरेकाले उत्पन्न भो भन्ने कुरा प्रामाणिक ठहरिँदैन। अथवा वर्णको अभिव्यक्ति गर्ने जुन ध्वनिगत उत्पत्ति, त्यसले निरूपित भएको परम्परा संबन्धको विषयत्वले (विषयरूपमा) त्यो प्रत्यय पनि एक किसिमले प्रमाण मानेमा आपत्ति छैन। वेदान्तले वेदलाई क्षणिक मानेन।

क्षणिक नभए पनि आकाशहरू फैं उत्पत्ति हुने। परमेश्वरले निर्मित भएपछि वेद पौरुषेयत्व भएपछि वेदान्तले वेद अपौरुषेय भनी मानेको कुराको खण्डन भयो नि ! भन्दा पुरुषले उच्चारण गर्दैमा पौरुषेय भनेर ठान्नु हुन्न। नत्र त प्रभाकरको मतमा पनि अध्यापक परम्पराले गर्दा वेद पौरुषेय हुने दोष आइपर्ला। जसको उत्पत्ति पुरुष अधीन छ त्यो पौरुषेय भन्ने परिभाषा गर्न सकिन्न। नैयायिकसम्मत पौरुषेयत्वको अनुमानमा सिद्धसाधन दोष पर्छ। पौरुषेय त्यो हो जो सजातीय उच्चारणको वास्तै नराखी उच्चारणको विषय हुन्छ। वेद त्यस्तो छैन सृष्टिको आदि कालमा परमेश्वरले पहिलो सृष्टिको वेदको आनुपूर्वी नै समानानुपूर्वीक वेद रचेका हुन्। त्यसभन्दा विजातीय वेद बनाएका होइनन्। यसो भएपछि हामीले भनेफैं स्वतन्त्रता नभई तदनुरूप नै निर्माण गर्नुपरेपछि यो पौरुषेय भन्न मिल्दैन। भारतादि ग्रन्थ पूर्वकल्पको संकेत बताउनु नपरेकोले त्यो पौरुषेय हो। यसरी पौरुषेय र अपौरुषेय भेदले आगमशास्त्र दुइ थरीका छन्।

त्यो यस्तो समय थियो, जुन वेला कुनै आफ्नो कुरालाई प्रमाणित गर्न ईश्वरको प्रेरणाले मलाई यसो भनाएको हो भन्दा सर्वसाधारण त्यसको कुरामा पत्यार गर्दथे। मलाई थाहा छ १९९० सालको भूकम्प हुँदा जगन्नाथले अछूतलाई मन्दिर (भारतमा) पस्न नदिएको प्रकोपमा भएको हो भनेर महात्मा गान्धीजीले भन्नु-

भयो । पैगम्बर महमदलाई यस्तै मूर्तिमा नरबलि गरेको र नदीमा छोराछोरी बगाएर धर्म गरेको विरोधमा परमपिताले पठाएको हुँदा उहाँलाई कुरानका आयात स्फुरण भई परमपिताको आज्ञानुरूप बनाएको भनिन्छ । महात्मा क्राइस्ट पनि परमपिताले पठाएको धर्मदूतका रूपमा आएर यहाँ ईश्वरीय प्रेरणाबाट बाइबिल जस्तो धर्मग्रन्थ लेख्न समर्थ भए । अजानहरूले कीला ठोकेर मार्दा उनीहरूको पापमुक्ति ईश्वरमा उनले पुकारेर शान्तिका परमदूत भई विश्वमान्य भए । यसरी ईश्वरले सन्देश भनेको नभनी आफ्ना अनुभूतिबाट मानवको सामूहिक कल्याण गर्न संघात्मक धर्मको रूप खडा गरी विश्वभ्रातृत्वमा आस्था राख्ने भगवान् बुद्धले पनि आफ्ना वाक्यमा उपदेश दिएको धर्मग्रन्थका रूपमा पाइन्छ । यहाँसम्म इतिहासले एक परम्परात्मक रूप स्थिर गर्दा कुनै कठिनाइ परी कल्पनाको सहारा लिनुपर्दैन । तर वैज्ञानिक कसीमा घोटेर हेर्ने भए न महात्मा गान्धीका कुरा, न त पैगम्बर महमदका विचार, न त शान्तिदूत क्राइष्टका धारणा र न त भगवान् बुद्धका वचन सर्वात्मना सत्य निस्कन्छन् । तर, तिनका उपदेशले समाजलाई कसरी कुबाटोबाट हटाएर सुमार्गतिर ल्यायो यसमा फेरि सर्वात्मना ऐकमत्य रहन्छ । यसो भएको हुँदा देशकाल परिस्थितिलाई लिएर उनीहरूले आफ्नो ढंगले लोकहित गर्न खोजे । यसरी आजको मानव-समाजलाई उनीहरूले ठूलो प्रेरणा दिएका छन्, श्रद्धाका क्षेत्रमा आस्थावान् बनाएर । यहाँनिर आई भूकम्पको कारण भ्यल्कानो फुट्नेसम्म नजान्ने गान्धी, सृष्टिक्रम भएको पनि नबुझ्ने महमद, पृथ्वी चेप्टो छ भन्ने ईशामसीह र चेतनलाई पनि क्षणिक मानी पुनर्जन्म हुन्छ भन्ने बुद्ध भनी उपहास गर्नु उचित हुँदैन ।

विज्ञानको नै क्षेत्रमा आएर विचार गर्ने भए पनि के तिनीहरूले भनेका कुरा सर्वात्मना शाश्वत सत्य भए त ? डार्विनले भनेको विकासवाद, न्यूटनले प्रतिपादित सिद्धान्त, मार्क्सले गरेको भविष्यवाणी, पाश्चरले लेखेको कुरा अब थोत्रा भइसकेका छन् । डार्विनको हूबहू कुरा मान्न सकिन्न भनी अर्को वैज्ञानिक आइसके । आइन्स्टिन-को सिद्धान्त जन्म्यो सापेक्षवाद न्यूटनको विपरीत दिशामा । मार्क्सबाट नात्सिज्म आई हिटलर आउँछ पनि भन्न सकेनन् र मजदूरको सर्वहारात्मक क्रान्तिपछि होइन परिस्थितिमा चीनमा (माओत्से तुङ्गको उदय भई) समाजवाद आउने कुरा दास-क्यापिटलमा उल्लेख भएन । मूल कमानी बदलेको घडी कैं मान्छे पनि मुटु साटेर बाँच्छ भन्ने पाश्चरको कल्पना थिएन । पूँजीवाद र समाजवादमा विज्ञानको महत्त्व कायम भई दुवै देशले लोकान्तरयात्रा गरेको वेलामा उभिएका पृथ्वीवासी हामी-लाई तिनीहरूले यो सन्धिकालमा दुःख पाएका सोचेको हुनुपर्दैन । तर यिनी आजका वैज्ञानिकहरू तिनी पुराना आचार्यको ऋणी भने सर्वात्मना छन् भन्नेमा

ऐकमत्य छ । यिनीहरूले अन्धविश्वासलाई धराशायी गर्न कम्मर कसेका हुन् ।

यसरी ज्ञानविज्ञानको क्षेत्रमा आफ्नो संस्कार र सिद्धान्तले नयाँ नयाँ उपलब्धि गर्दै जानेछ मनुष्य आफ्नो प्रतिभाले जुन अहिले हाम्रो स्वप्नाको सातौं तहमा पनि कल्पना नभएको हुन सक्तछ । यस परिप्रेक्ष्यमा आज प्राप्त भएको ज्ञान-विज्ञानको महत्त्व कम हुँदैन । यस अघि बढ्ने सीँढीको खुडकिलामा यिनीहरू रहनुपर्छ ।

यसो हो भने वेद अपौरुषेय भनेकोमा कसरी वेद फुत्त आकाशबाट खस्यो भनेर उल्याउने कुरा पनि छैन । सर्वव्यापी ईश्वर देहादिबिना कसरी वेद लेख्न बस्यो र ईश्वरकृत भनी वेद पौरुषेय भयो भनेर उपहास गर्नुपर्ने परिस्थिति पनि पर्दैन । हरेक मन्त्रका द्रष्टा ऋषिको नाम छ । रचिएको छन्दको उल्लेख छ । गरिने कुरामा विनियोग पनि गरिएको र त्यसले प्रतिपादित देवता पनि छ । यसरी आजको पाठ्यक्रममा यो कविता फलानाले लेखेको, फलानो छन्दको, यसले यो कुरा प्रतिपादित गर्छ भनेर जसरी पाठशालामा पढाइन्छ त्यस्तै रूप पाउँछु म वेदमा । उदाहरणको रूपमा लिऊँ– यसलाई गायत्री छन्दमा लेखिएको छ । यो जप या हवन केमा विनियोग गरिन्छ त्यो पनि विनियोगमा भन्नुपर्छ र यसको देवता परमात्मा हुन् भनेर किटान गरेको छ । यो एक उदाहरण मात्र हो ऋषि छन्द देवता र विनियोग नगरी वेदमन्त्र प्रयोगमा नै ल्याइँदैन ।

यदि विश्वामित्रले गायत्री मन्त्र देखेका भए अपौरुषेय या ईश्वरकृत पौरुषेय के भनेको भन्ने शङ्का गर्ने ठाउँ आउँछ । तर यसको जवाफ हामीले भनिसक्यौं । यदि विश्वामित्रले यो मन्त्र बनाएको भनेमा कुशिकको पालामा यो मन्त्र थिएन व्रतबन्ध गर्दा विश्वामित्रको बाबुलाई कुन मन्त्र सुनाए भन्ने तर्क गर्दा जवाफ दिने ठाउँ हुँदैन । सृष्टिको आदिमा पूर्व कल्पको आनुपूर्वी वेद ईश्वरले भने भने पनि भयो तपस्वी महर्षिमा पूर्व कल्पको वेद स्फुरण भएर उही रूपमा अभिव्यक्त भयो भने पनि भयो । परमर्षिहरू दिव्य ज्ञानले तपस्याद्वारा भूत भविष्य वर्तमानका कुरा हत्केलाको अमला झैं देख्तथे । योग उनीहरूको यस कार्यको निम्ति साधन हुन्थ्यो । आज पनि कुनै सिद्ध महात्मा भाग्यवश भेटिन्छन् जसले हुने र भएका कुरा भनिदिन्छन् ।

[illegible] यहाँ गान्धी,

महमद, क्राइष्ट, बुद्ध, सुकरात, आदिका सिद्धान्त पाइन्छन् । त्यस्तै चार्वाक, डार्विन, न्यूटन, मार्क्स, पाश्चर, आइन्स्टिन, नित्से आदिका विचार पनि पाइन्छन् । वेदमा के छैन भन्नु ? यो त मानवको सर्वस्व, ज्ञानको महासागर हो । त्यसैले यो मानिसमात्रको साझा सम्पत्ति हो । यसलाई शाश्वत सनातन धर्मको महान् ग्रन्थ मानेको यसैले हो ।

अर्थापत्तिपरिच्छेद

अर्थापत्ति प्रमाणलाई वेग्लै मान्न परेको छ वेदान्तलाई किनभने यिनीहरूले व्यतिरेक व्याप्तिज्ञानलाई अनुमितिप्रति हेतु मानेका छैनन् । अनि व्यतिरेक-रूप अनुमानले गर्ने काम यहाँ अर्थापत्तिले गरेको छ । छोटकरीमा अर्थापत्तिको स्वरूपलाई विचार्दा भन्नुपर्छ– उपपाद्यज्ञानेनोपपादककल्पनमर्थापत्तिः ।" यहाँ यस-को नेपाली अर्थ गर्नुपर्दा हामीले भन्नुपर्छ– "कार्यको ज्ञानले कारणको ज्ञान अर्था-पत्ति हो ।" उपपाद्य भनेको कार्य र उपपादक भनेको कारण हो । यहाँको कल्पना चाहिं ज्ञान हो । यसरी उपपाद्य ज्ञान प्रमाण (अर्थात् कारण, साधन) हुन्छ र उपपादक ज्ञान भने प्रमा (फल) हुन्छ ।

जसले विना जुन अनुपपन्न हुन्छ त्यो त्यहाँ उपपाद्य हुन्छ । जसको अभावमा जसको अनुपपत्ति हुन्छ त्यो त्यहाँ उपपादक ठहरिन्छ । यसलाई राम्ररी सम्झाउन उदाहरण यहाँ प्रस्तुत गरिन्छ– "मोटा महन्त दिनमा खाँदैनन्" भनेर हामीलाई मठमा पुगेर फर्कंदा त्यहाँका शिष्यले भने । हाम्रो मनमा कुरा खेल्छ मानिस खाँदै खादैन भने त सिट्टी हुनुपर्छ । यी महन्त मोटा छन् तर नखाई मोटाइँदैन दिनमा खाँदैनन् भने रातमा हलुवा पुरी दूध खूब खाँदा हुन् । रातमा पनि नखाएको भए यिनको मोटोपन हुनै सक्तैन । दिउसो नखाने महन्तजी रात्रिभोजन पनि गर्दैनन् भने पीनत्व अनुपपन्न हुन्छ त्यसो हुँदा त्यस्तो पीनत्व चाहिं उपपाद्य हुन्छ र रात्रिभोजनको अभावमा त्यस खालको पीनत्वको अनुपपत्ति हुँदा रात्रि-भोजन उपपादक हुने भो । यसरी माथिको उपपाद्य तथा उपपादकको लक्षण-समन्वय हुन जान्छ ।

'अर्थापत्ति' यस शब्दको दुइ किसिमले विग्रह गर्न सकिन्छ । यदि षष्ठी

तत्पुरुष समास गरी 'अर्थस्य आपत्ति = अर्थापत्ति' गर्ने भए अर्थ माने पदार्थको, आपत्ति माने कल्पना, यस व्युत्पत्तिअनुसार अर्थापत्ति शब्द प्रमारूप अर्थमा आउँछ र रात्रिभोजन कल्पनारूप प्रमाको अर्थ बुझाउँछ। यदि बहुव्रीहिसमास गरी अर्थस्य आपत्ति यस्मात् भनी अर्थापत्ति शब्द सिद्ध गर्ने भए आपत्ति (कल्पना = ज्ञान) को करण भएको पीनत्वादिज्ञानमा रहन्छ यसरी अर्थापत्ति शब्दले प्रमाणलाई बुझाउँछ। समासको भिन्नताले अर्थापत्ति एक शब्द नै प्रमा र प्रमाणको द्योतक हुन सक्तछ। फल र करण दुवैमा अर्थापत्ति प्रयोग गर्न सकिन्छ।

अर्थापत्ति दुइ किसिमको हुन्छ– दृष्टार्थापत्ति र श्रुतार्थापत्ति। जुन अर्थापत्तिको विषय दृष्ट छ त्यस्तालाई दृष्टापत्ति भनिन्छ। जस्तै हामीले चाँदी झैं टल्केको देखेर सिपीलाई चाँदी भन्यौं र चाँदी यो रहेछ भन्ने यस किसिमको ज्ञान भयो। अनि लम्केर गई हातमा लिएर हेर्दा यो चाँदी रहेनछ भन्ने ज्ञान हुन्छ। वास्तवमा यो चाँदी नै भएको भए हातमा लिदा साथ यसरी गायब हुनुपर्ने थिएन। यताबाट यस्तो कल्पना गरिन्छ कि, यो वास्तवमा साँचैको चाँदी होइन रहेछ झूठो ज्ञान भएको रहेछ। अघि टाढाबाट देखियो, हात परेर हेर्दा सिपी देखियो दुवै विषय दृष्ट छन्। तथापि सत्य पदार्थ त्रिकालमै सत्य हुन्छ अघि देखिएको चाँदी ठीक साँचो भए हातमा पर्दासाथ सिपीमा बदलिनुपर्ने थिएन यस कारण रजतको यो मिथ्यात्व कल्पनालाई दृष्टार्थापत्ति भनिन्छ। दृष्टार्थापत्ति प्रमाणले रजतको मिथ्यात्व निश्चय हुन्छ।

श्रुतार्थापत्ति जस्तै– श्रूयमाण वाक्यको मुख्य अर्थ असभव हुनाले त्यस अर्थलाई माने लगाएर अर्को मतलब निकाल्नुलाई श्रुतार्थापत्ति भन्दछन्। जस्तै वेदले भन्यो– "तरति शोकमात्मवित्," अर्थात् आत्मवेत्ता पुरुष समस्त शोकलाई पार गर्दछ। यहाँ शोक शब्दको अर्थ कर्तृत्वादि समस्त बन्धन हुन्, ज्ञानले ती सबै हटाउँछ यो तात्पर्य छ श्रुतिको। तर मतलब लगाइएन भने यो कुरा ठीक ठहरिंदैन ज्ञानले झूठो कुरो भए नाश गर्छ सत्य कुरो ज्ञान हुँदैमा नष्ट हुँदैन। जस्तै मलाई घर अगाडिको ठूलो ढुङ्गो भन्ने ज्ञान छ त्यस ज्ञानले त्यो पाषाण विनष्ट हुँदैन। घटज्ञानले न घट नाश हुन्छ, पट ज्ञानले न त पट नै नाश हुन्छ। यी त अनुभवविरुद्ध कुरा भए। ज्ञानले अज्ञानलाई हटाउन मात्र

सक्तछ। यसो हुँदा श्रुतार्थ अनुपपत्ति हुन्छ र यसको उपपत्ति लगाउन समस्त बन्धन, ज्ञान निवर्त्य छन् भन्ने सिद्ध गर्न बन्धनलाई अज्ञानमूलक भन्ने कल्पना गर्नुपर्दछ जस्तो रजत भन्ने अज्ञान शुक्तिज्ञानबाट निवर्त्य हुन्छ त्यस्तै ब्रह्मज्ञानबाट मिथ्याभूत बन्धन पनि हट्छ। यस ढङ्गले श्रुत (अर्थात् शब्दबाट ज्ञात हुने) अर्थको उपपत्ति लगाउनका लागि त्यसका उपपादक अन्य अर्थको आपत्ति (अर्थात् कल्पना) गर्नु श्रुतार्थापत्ति भनिन्छ।

श्रुतार्थापत्तिका दुइ भेद छन्– अभिधानानुपपत्ति र अभिहितानुपपत्ति। जहाँ वाक्यको एक टुक्रा सुनेर त्यो एक पद या एक टुक्रा वाक्यको अन्वयको अनुपपत्ति हुनाले त्यो पदका साथ अन्वित हुन योग्य कुनै दोस्रो पदको कल्पना गरिन्छ त्यसलाई अभिधानानुपपत्ति भनिन्छ। जस्तै ढोका मात्रै भनिएमा ढप्काऊ भन्ने अध्याहार गर्नुपर्छ। पदविना अर्थ मात्रै अध्याहार हुँदैन। विश्वजिता यजेत यस वैदिक विधिवाक्यमा पनि फलविना प्रवृत्ति नहुने हुँदा स्वर्गकामः पदलाई अध्याहार गर्नुपर्छ। तथा क्रियापद देखिएकोमा कर्तृबोधक पद र कर्तृबोधक पद मात्रै भए क्रियापरक पद अध्याहार गर्नुपर्छ।

द्वारम् यो पद सुनेर पिधेहि यही पदको कल्पना गर्नुपर्ने भन्न कसरी सकिन्छ भन्ने शङ्कामा अभिधान पदले कारणको व्युत्पत्तिद्वारा तात्पर्य अर्थ विवक्षित हुन्छ। ढोका खोलेर भित्र पसी उधाङ्ग ढोका राखेर जान लाग्दा द्वारम् भनिएको छ भने तात्पर्य हुन्छ ढप्काएर जाऊ भन्ने अनि अर्थ बुझ्नेले पिधेहि पद ल्याएर अर्थ बुझ्नुपर्छ पद नभई अर्थ मात्र कल्पना गर्ने आधार हुँदैन। यदि कर्मी आएको छ र ढोकाको कब्जा खसेको छ भने कर्मीसँग द्वारम् भन्दा पिधेहि पद अध्याहार हुँदैन र कब्जा जडिदेऊ भन्ने पद अध्याहार हुन्छ।

अभिहितानुपपत्ति चाहिं जहाँ वाक्यले भनेको कुरा हुनै नसक्ने भनी ज्ञात भएर अर्थान्तरको कल्पना गर्छ त्यस्ता ठाउँमा हुन्छ। स्वर्गकामो ज्योतिष्टोमेन यजेत यस वाक्यले स्वर्ग जान चाहनेले ज्योतिष्टोम याग गरोस् भनेको छ। क्षणिक ज्योतिष्टोम यागगतत्वेन अवगत भएको स्वर्ग साधनत्वको अनुपपत्ति हुनाले क्षणिक याग साधन स्वर्गप्राप्ति फल हुन्छ यिनको मध्यवर्ती अपूर्वको कल्पना गर्नुपर्छ।

भनेको के हो भने हामी कुनै यागादि कर्म गर्दछौं। ती कर्म समाप्ति हुँदा

साथ हामी मर्दैनौं । क्रियाकलाप क्षणिक हुन्छन् ती साधन नाश भइसक्तछन् मरेपछि ती कर्मले फल दिन्छ भन्ने कुरा सर्वथा अनुपयुक्त हुन्छन् । अनि यज्ञयागादि गरेर स्वर्ग पुगिन्छ भन्ने कुरा फजूलका साबित हुन जाने हुँदा हामीले ती गरेका यज्ञयगादिबाट अपूर्व या अदृष्ट उत्पन्न हुन्छ त्यो आत्मामा रहिरहन्छ र त्यही कारण भई स्वर्ग दिलाउँछ मृत्युपछि पनि भन्ने कुरा मान्नुपर्छ । अपूर्व, अदृष्ट धर्माधर्म यी पर्यायवाची शब्द हुन् । धर्म त निधनपछि पनि पछि लाग्ने मित्र भनेर त्यसैले मानिएको छ ।

अर्थापत्तिलाई अनुमानमा यिनीहरूले अन्तर्भाव गरेनन् किनभने व्यतिरेक अनुमानलाई यिनीहरूले स्वीकारेको नहुँदा यसको बेग्लै अस्तित्व मान्नुपर्छ । अर्थापत्तिस्थलमा हुने अनुव्यवसायमा अनुमान गर्छु भन्ने नभई यसले यो कुरा कल्पना गर्छु भन्ने हुन्छ ।

अर्थापत्ति हुने ठाउँमा "यो यसविना अनुपपन्न छ" यो ज्ञानलाई कारण (साधन) भनी वताइयो । तर त्यसविना अनुपपन्नत्व के हो भन्दा तदभावव्यापकाभावप्रतियोगित्व नै हो भन्ने हाम्रो जवाफ छ । अर्थात् आफ्नो अभावको व्यापक जो अभाव छ उसको प्रतियोगित्व नै अनुपपत्ति हो । जस्तै जहाँ भोजनको अभाव रहन्छ त्यहाँ पीनत्वको पनि अभाव रहन्छ । यसो हुँदा पीनत्वाभाव भोजनाभावको व्यापक छ र भोजनाभाव पीनत्वाभावको व्याप्य छ । यस प्रकार जहाँ रात्रिभोजनको अभाव छ त्यहाँ दिनमा भोजन नगरेमा पुरुषको पीनत्वको पनि अभाव रहन्छ । दिनमा नखाने पुरुषको पीनत्वाभाव रात्रिभोजनको व्यापक छ, यस्तो व्यापक अभावको प्रतियोगित्व पीनत्वमा हुनु नै अनुपपन्नत्व हो । यही उपपाद्य ज्ञान हो । महन्तमा यस्तो पीनत्वाभाव छैन । किन्तु पीनत्वाभावको अभाव छ– अर्थात् मोटोघाटो छ । यस कारण उसमा रात्रिभोजनको अभाव हुन सक्तैन । यसै हुनाले पीनत्व, रात्रिभोजनको उपपाद्य छ, अर्थात् रात्रिभोजनाभावको व्यापक जो पीनत्वाभाव त्यसको प्रतियोगी पीनत्व छ । यही ज्ञानलाई अनुपपत्ति ज्ञान मानी यसकै बलमा रात्रिभोजनको कल्पना हुन्छ ।

यसरी अर्थापत्तिलाई प्रमाणान्तरत्व सिद्ध भएपछि व्यतिरेकिलाई अनुमानान्तर मान्नुपर्दैन । पृथिवीतरेभ्यो भिद्यते भन्ने व्यतिरेकि अनुमान अर्थापत्तिमै पर्छ र गन्धवत्त्वमितरभेदं विना अनुपपन्नम् इत्यादि ज्ञान नै कारणत्व बन्दछन् । अनुव्यवसाय हुँदा पनि पृथिवीमा इतरभेद कल्पना गर्छु भनेमा मिल्दछ ।

अनुपलब्धि-प्रमाण-विचार

अनुपलब्धि वेदान्तले मानेको यो अन्तिम प्रमाण हो । भावपदार्थनिरूपपछि अभावको जो अनुभव छ त्यसलाई पनि प्रमाणद्वारा प्रतिपादित गर्नुपर्दछ । त्यही परिप्रेक्ष्यमा अनुपलब्धिप्रमाण विचार गरिन्छ ।

अनुपलब्धिको परिभाषा गर्दै परिभाषाकारले लक्षण गरे– "ज्ञानकरणाजन्याभावानुभवासाधारणकारणमनुपलब्धिरूपं प्रमाणम् ।" अर्थः– ज्ञानरूप कारणबाट उत्पन्न नहुने, अभावको अनुभवको (अर्थात् अभाव प्रत्यक्षको) असाधारण कारणलाई अनुपलब्धिरूप प्रमाण भनिन्छ ।

लक्षण गर्दा अव्याप्ति, अतिव्याप्ति र असंभव रूप दोष पर्न हुँदैन । त्यसो हुँदा प्रत्येक पद-रखाइमा उद्देश्य हुन्छ । माथिको लक्षणमा ज्ञानकरणबाट अजन्य, भनिएको किनभने अनुमानबाट जन्मने अतीन्द्रिय अभावको अनुमितिरूप अनुभवको कारण त अनुमानादि हुन्छन् त्यहाँ अतिव्याप्त नहोस् भनेर नै माथिका वाक्यांशलाई विशेषण दिइएको हो । यसो भनेपछि अनुमानबाट जन्य अतीन्द्रिय अभाव, ज्ञानकरण अजन्य नभएर जन्य नै हुन्छ र यहाँ अतिव्याप्ति दोषको निवारण हुन्छ । अदृष्ट आदि साधारण कारणमा यो लक्षण फेरि नजाओस् भनेर असाधारण कारण भन्ने पदलाई लक्षणमा समावेश गरिएको हो । अभावको स्मृतिको असाधारण हेतु भएको संस्कारमा पनि अतिव्याप्ति नहोस् भन्ने हेतुले यहाँ 'अनुभव' पदलाई आवश्यक ठानी लक्षणमा राखिएको छ ।

अभावको अनुमितिको बारेमा यहाँ केही स्पष्ट पार्न पाए पाठकलाई बुझ्न

सुगम हुने हुँदा त्यसलाई यहाँ प्रस्तुत गरिएको छ। हामी सुख दुःखको कारण धर्म र अधर्म मान्दछौं। धर्मका लक्षण विभिन्न छन् र धर्मको व्याख्या पनि धर्मग्रन्थले गरेको देख्तछौं। कोही दुखी देखेमा हामी भन्ठान्दछौं, 'यो धर्माभाववान् छ दुःखी हुनाले' यस प्रकार दुःखी देख्ता धर्माभावको अनुमान गरिन्छ। धर्म अधर्म यी अतीन्द्रिय पदार्थ हुन्, इन्द्रियग्राह्य हुँदैनन्। अतीन्द्रिय धर्म, त्यसको अभाव पनि प्रत्यक्ष हुन सक्तैन। त्यही अतीन्द्रियविषयक अनुमिति हो। जस्तो अनुमानमा हुन्छ त्यस्तै शब्दबाट पनि अर्थापत्तिबाट पनि ग्रहण गर्न सकिन्छ। यो कर्मले यो पाप नाश हुन्छ भनी प्रायश्चित्त प्रकरणमा आगमनिगमले भनेको पाइन्छ। आगमबाट पापको क्षय (अभाव) को ज्ञान हुन्छ। पापाभावको अनुभव आगम–(शब्दप्रमाण) ले जन्मिन्छ। यही किसिमले हाम्रो सिद्धान्तानुसार "द्व्यणुक सावयव छ" यस वाक्य सुन्दासाथ त्यो परमाणुभन्दा भिन्न छ भन्ने ज्ञान अर्थापत्तिबाट हुन्छ। त्यसै हुँदा ज्ञानकरणजन्य पदलाई सन्निवेश नगरी यहाँ पनि अतिव्याप्ति पर्ने हुँदा अनुमानादिमा आदि मूलमा राखिएको भन्ने बुझ्नुपर्छ र आदि पदले शब्द र अर्थापत्तिलाई पनि लिनुपर्छ।

अतीन्द्रिय पदार्थको अभावानुमितिस्थलमा पनि अभावको ग्रहण अनुपलब्धि प्रमाणबाटै माने भइगो नि किनभने अतीन्द्रिय भावपदार्थको अनुपलब्धि र अभावको अनुपलब्धिमा फरक पो के छ र भनौंला। यसो भन्न सकिन्न, किनभने धर्म र अधर्मको अनुपलब्धि हुँदा पनि तिनको अभावको निश्चय भने हुन सक्तैन। धर्म साधारणतः फेला पर्दैन तर धर्म छैन भनेर कसैमा ठोकुवा गर्न सकिन्न त्यस्तै अधर्ममा पनि अभावको निर्णय गर्न सकिन्न। त्यसैले योग्यानुपलब्धि नै अभावलाई ग्रहण गर्ने हुन्छ। अर्थात् अभावज्ञापिका योग्यानुपलब्धिलाई मान्नुपर्छ।

योग्यानुपलब्धि भनेको क्या हो ? योग्य–प्रतियोगीको अनुपलब्धि अर्थात् ज्ञान नहुनु भनेको कि ? योग्य = प्रत्यक्ष हुन सक्ने अधिकरणमा प्रतियोगीको अनुपलब्धि भनेको हो। 'योग्यस्य अनुपलब्धिः' यस्तो षष्ठी तत्पुरुष समास गरी पहिलो पक्षलाई सिद्ध गर्दा स्तंभमा पिशाचादि भेदको अप्रत्यक्षत्व हुने आपत्ति, दोस्रो पक्षमा योग्ये अनुपलब्धि भनी सप्तमी तत्पुरुष समास गर्ने भए आत्मामा धर्म र अधर्मको अभावको पनि प्रत्यक्षतः हुने आपत्ति हुन्छ।

यसलाई स्पष्ट पार्न अलि विशद व्याख्या गरिन्छ– योग्यको अनुपलब्धिको

अर्थ हुन्छ– प्रत्यक्ष योग्य प्रतियोगीको अनुपलब्धि । यसो भन्दा प्रतियोगीको सर्वत्र प्रत्यक्ष अयोग्य हुनु यदि मानौं भने पनि प्रत्यक्ष ज्ञान नहुने अर्थात् प्रत्यक्षायोग्य पिशाचको भेद प्रत्यक्षत: ज्ञात हुँदैन । साँझमा भ्रमले भासित पिशाचका निवृत्ति भएर यो स्तंभ पिशाच होइन यस्तो आकारको स्तंभमा पिशाचको भेद (अन्योन्याभाव) को प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ, यो बेठीक ठहरिएला । अर्थात् यो ज्ञान प्रत्यक्ष हुने होइन भन्नुपर्ला । यसो भन्नु अनुभवविरुद्ध कुरो हो ।

त्यसो भए योग्ये अनुपलब्धि: भन्ने पक्षमा धर्माधर्मादि प्रत्यक्ष योग्य नभए पनि तिनको अधिकरणभूत आत्मा प्रत्यक्ष योग्य छ । अहम् यस रूपमा मानस प्रत्यक्ष हुन्छ । साक्षात् अपरोक्ष आत्मा म छु कि छैन भनी कोही पनि सोध्दैन । यस कारण अधिकरण योग्यतालाई स्वीकार गरेपछि तन्निष्ठ धर्माधर्मको अभाव पनि प्रत्यक्ष होला । किनभने अभावप्रत्यक्षमा आवश्यक अधिकरण योग्यता औ धर्मादिको अनुपलब्धिरूप सामग्री त्यहाँ पनि रहन्छ । अतीन्द्रिय वस्तुको अभावको ज्ञान अनुमानादिबाट मानिएको छ । प्रतियोगी नै जहाँ प्रत्यक्ष हुँदैन त्यहाँ प्रतियोगीको अभावको ज्ञान पनि संभव हुँदैन । यसरी योग्यानुपलब्धिको दुवै पक्षमा गरिएको व्याख्या ठीक ठहरिँदैन ।

यसको समाधान गरेर सिद्धान्तपक्षीले भनेको छ– हामीले "योग्या चासौ अनुपलब्धि:" भन्ने कर्मधारय समास गरेर तिम्रा शङ्कालाई पर पन्छाएका छौं । षष्ठी अथवा सप्तमी तत्पुरुष समास गर्दा पर्न गएका अव्याप्ति र अतिव्याप्ति दोष कर्मधारय समासलाई आश्रय गर्दा पर्दैन । अनुपलब्धिको योग्यता पनि तर्कित प्रतियोगीको अस्तित्वबाट प्राप्त हुने प्रतियोगिकत्वलाई नै मानेको छ । अर्थात् "यदि यहाँ हुँदो हो त" यस ढङ्गले तर्कित (जो) अभावको प्रतियोगीको सत्त्व, त्यसको योगले अनुपलब्धिको प्रतियोगी प्रसंजित हुन्छ– त्यो उपलब्ध हुने थियो, यस रीतले प्राप्त हुन्छ, यही ज्ञानको योग्यता कहिन्छ ।

जस्तै कलमल्ल उज्यालो भएको भूतलमा यदि घट भएको भए घट उपलम्भ हुने थियो त्यस्ता ठाउँमा घटाभाव अनुपलब्धिबाट गम्य हुन्छ । अन्धकारमा घट भएर पनि नदेखिने हुँदा घट छैन भनी भन्न सकिन्न । यसै हुँदा स्तंभमा पिशाच भए स्तम्भ झैं प्रत्यक्ष हुन सक्ने हुँदा पिशाचको अभाव अनुपलब्धिद्वारा कुरा पर्दछ भयो । आत्मामा धर्माधर्मादि रहे पनि तिनीहरू अतीन्द्रिय भएकाले

तर्कद्वारा सिद्ध गर्न नसकिने हुँदा धर्मादिको अभाव अनुपलब्धिले टुङ्गो लाउन

नसकिएको हो । यसरी अघिका दुवै दोष, योग्य जुन अनुपलब्धि त्यही योग्यानु-पलब्धि भन्ने समासद्वारा सिद्ध हुने भयो ।

जहाँ अधिकरण औ इन्द्रियको सन्निकर्ष हुन्छ त्यहाँ अभाव, अनुपलब्धि गम्य हुन्छ यसो मानेपछि, निश्चित इन्द्रिय नै अभावाकार वृत्तिको विषयमा पनि करण हुन्छ, किनभने इन्द्रियकै अन्वय व्यतिरेककै अनुविधान रहन्छ नि भन्ने शंकालाई हामी ठीक मान्दैनौं । किनभने अभाव प्रत्यक्षको प्रतियोगीको उपलब्धिको अभावग्रहमा हेतुत्व निश्चित हुँदा करण मात्रको कल्पना गरे पुग्छ । अभावसँग इन्द्रियको सन्निकर्ष नहुने हुँदा अभाव ग्रहण गर्न त्यसलाई हेतुत्व प्रदान गर्न सकिन्न । इन्द्रिय भए छैन भन्न सकिने नभए भन्न नसकिने यस्तो कुरालाई कसरी बिर्सन्छौ नि भन्ने हो भने यस्ता अन्यथासिद्धिलाई कारण मान्न हुन्न ।

'भूतलमा घट छैन' इत्यादि अभावको अनुभवस्थलमा भूतलांश प्रत्यक्ष भएको उभयवादीले मानेकै कुरो हो नि । यसो हुँदा भूतलमा वृत्तिको निर्गमन अवश्य नै हुन्छ । अतः भूतलावच्छिन्न चैतन्यको कैं भूतलनिष्ठ अभावावच्छिन्न चैतन्य पनि प्रमातादेखि अभिन्न भएकोले सिद्धान्तमा घटाभावमा पनि प्रत्यक्षता नै रहन्छ । यसो भन्ने कुरालाई हामी ठीकै भन्छौं । अभावप्रतीतिमा प्रत्यक्षत्व रहे पनि त्यसको करण भएको अनुपलब्धि भने प्रमाणान्तर मान्नुपर्छ । साध्य-भूत ज्ञान (फलीभूत ज्ञान) प्रत्यक्ष हुँदैमा त्यसको करण पनि प्रत्यक्ष प्रमाण नै हुन्छ भन्ने नियतता छैन । "दशमस्त्वमसि" दशौं तिमी ह्वौ भनेर वाक्यजन्य ज्ञान-लाई प्रत्यक्षत्व माने पनि त्यसको करण वाक्य प्रत्यक्ष प्रमाणभिन्न शब्दप्रमाण हो भन्ने स्वीकारेकै छ ।

फलमा एकरूपता पाइन्छ भने प्रमाणमा भेद कसरी हुन्छ भन्ने शङ्का नगरियोस् । किनभने, वृत्तिको भिन्नताले नै प्रमाणमा वैजात्य कायम गर्छ । हुन पनि घटादि अभावाकार वृत्ति इन्द्रियबाट जन्य हुँदैन, इन्द्रियको विषयसंग सन्निकर्ष छैन । किन्तु घटानुपलब्धिरूप प्रमाणान्तरबाट उत्पन्न हुन्छ । यसरी अनुपलब्धि प्रमाणान्तर सिद्ध हुन्छ ।

अनुपलब्धि अलग्गै प्रमाण भएछ रे लौ, अभावको प्रतीति प्रत्यक्ष हुँदा खेरि घटवद् भूतलमा जुन घटाभावको भ्रम हुन्छ, त्यहाँ पनि प्रत्यक्षत्व त रहन्छ ।

अब यस्तो अभावभ्रम हुने ठाउँमा पनि अनिर्वचनीय घटाभाव पैदा हुन्छ भनेर मान्नुपर्ने हुन्छ। यदि मानिदिऊँ त भनौं त्यसै भनेमा पनि 'त्यसको उपादान कारण माया हो' भन्दाखेरि अभावमा अभाववत्व नै उपपन्न हुँदैन। यदि मायोपादानक यो नभएमा समस्त कार्यको उपादान माया हो भन्ने मायावादमै कुठाराघात हुन्छ। यसरी "उभयतः पाशारज्जु" पर्न जान्छ।

यसमा हाम्रो उत्तर यस प्रकार छ– घट भएको भूतलमा घटाभावभ्रम अर्थात् भ्रममा भासमान जो घटाभाव हो त्यो प्रातिभासिकसत्ताक उत्पन्न भएको होइन। अपितु भूतलको रूपमा जुन घटाभाव छ जसलाई अनुपलब्धि प्रमाणद्वारा "यस भूतलको रूपमा घट छैन" इत्याकारक प्रतीति हुन्छ त्यही घटाभावलाई भूतलमा आरोप गरिन्छ। अर्थात् स्फटिकमा जपाकुसुमको सान्निध्यले देखिएको रक्तत्व स्फटिकमा आरोप मात्र गरिन्छ न कि अनिर्वचनीय रक्तत्व त्यहाँ उत्पन्न भएको भनिन्छ। यसरी यहाँ अन्यथाख्यातिबाटै घटाभावभ्रमलाई स्वीकार्न सकिन्छ। हुन पनि यहाँ आरोप्य (भ्रमको विषय) जुन घटाभाव छ, त्यो सन्निकृष्ट नै छ. जहाँ आरोप्य पदार्थ हामीलाई प्रत्यक्षबाटै ज्ञात हुन्छ त्यहाँ अन्याथाख्याति हामीले मानेकै छौं। यसउसले यहाँ कुनै दोष छैन। भूतलरूप धर्मीलाई भूतलत्व धर्मले ज्ञान नभएर भूतलको रूपमा वर्तमान घटाभावरूप धर्मले ज्ञान भई 'यो भूतल घटाभाववान् छ' यस्तो अन्यथाख्याति भयो। अन्यथाख्याति पक्षमा घटाभाव प्रातिभासिक हुँदैन र लौकिक नै हुन्छ।

अथवा प्रतियोगिमद् भूतलमा प्रतियोगी अभावको जुन भ्रम हुन्छ त्यो अभावलाई अनिर्वचनीयत्व मानी माया नै उपादान कारण भएर पनि केही हुँदैन। माया भाव पदार्थ भएकोले त्यसबाट अभावरूप कार्य हुन सक्तैन भन्ने दोष पनि मान्नुपर्दैन, किनभने कारण, आफ्नै सजातीय कार्य पैदा गर्छ यसो हुँदा कार्य–कारणको सादृश्य अपेक्षित छ भन्ने तिमीसंग हामी सोद्धछौं– कार्यकारणको अत्यन्त साजात्य अर्थात् एकजातित्व हुनुपर्छ भन्छौ ? कि यत्किञ्चित् साजात्य हुनुपर्छ भन्छौ ? प्रथम पक्षमा त तन्तु र पटमा कार्य कारणभाव नरहने भो तन्तुमा रहने तन्तुत्व र पटमा रहने पटत्व बेग्लाबेग्लै हुन्। एकजातित्व तन्तुत्व र पटत्वलाई मान्न सकिन्न। अरु तिमीले यो कुरा बुझ्नै लागेन पूर्ण सजातीय यदि भए त तिनको कार्यकारणभाव नै नहुन्छ। यसैले यत्किञ्चित् साजात्य अर्थात् केही अंशमा सादृश्य हुन्छ भन्ने हो भने यसमा हामीले कहाँ कुरा फटाएका छौं र।

जस्तो सेतो धागोबाट बनेको कपडा पनि सेतै हुन्छ । शुक्लत्वरूप सादृश्य कार्य-कारणमा रहन्छ यसमा हाम्रो पनि ऐकमत्य छ । अनिर्वचनीय घटाभावरूप कार्यको र मायारूप कारणमा मिथ्यात्वरूप साजात्य रहेकै हुन्छ । भाव र अभाव-रूप धर्मले वैजात्य भएर केही लछार्दैन । अनि कार्य कारण भाव रहन्छ । यो नमानेको मायालाई लौकिक घटाभावको उपादानत्व कसरी भो भन्ने शंका किन उठाइएन ।

विजातीय पनि उपादान र उपादेय बन्ने भन्ने तिमी स्वीकार्छौ भने ब्रह्म-नै जगत्‌को उपादान माने भइगो नि त किन मायालाई मान्नु भन्ने शंका उब्जन सक्तछ । प्रपञ्चरूप विभ्रमको अधिष्ठानस्वरूपले ब्रह्ममा जगत्‌को उपा-दानत्व मान्नमा हामीलाई आपत्ति छैन । निरवयव ब्रह्ममा परिणामित्वरूप उपा-दानत्व अनुपन्न भएकोले प्रपञ्चको परिणामी उपादान माया हुन्छ ब्रह्म हुँदैन ।

अर्थात् ब्रह्म पनि उपादान कारण हुन्छ माया पनि उपादानकारण हुन्छ । अधिष्ठानत्व रूपले ब्रह्म, परिणामत्व रूपले माया उपादानकारण भएको भन्ने हाम्रो सिद्धान्त छ ।

अनुपलब्धि प्रमाणको प्रमेय भएको अभावका भेदहरू चार छन् । ती हुन् प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव तथा अन्योन्याभाव ।

कारणमा कार्य उत्पत्ति हुनुअघि रहेको अभावलाई प्रागभाव भनिन्छ । जस्तै माटोको डल्लोमा गाग्रो बन्नुभन्दा अगाडि रहेको घटाभाव प्रागभाव हो । गाग्रो होला भन्ने भविष्यत् कालको प्रतीति त्यहाँ रहन्छ ।

त्यही गाग्रोलाई मुंग्रोले हानेर जुन अभाव घटाभाव हुन्छ त्यो चाहिं प्रध्वं-साभाव भनिन्छ । यहाँ कार्यको नाशपछि अर्थात् घटरूप कार्यको नाशपछि जो त्यसको अभाव हुन्छ त्यही प्रध्वंसाभाव हुन्छ । प्रागभाव जस्तै प्रध्वंसाभाव-को अधिकरण, कार्यको उपादान कारण नै हुन्छ ।

ध्वंसको अधिकरण नित्य जहाँ हुन्छ त्यहाँ त्यस ध्वंसको नाश कसरी हुन्छ ? भन्ने प्रश्नमा चैतन्य व्यतिरिक्त यदि छ भने तिनमा नित्यत्व असिद्ध छ ब्रह्म–

देखि अतिरिक्त सबै ब्रह्मज्ञानद्वारा हट्तछन् भन्ने हाम्रो अद्वैत सिद्धान्त छ । यदि ध्वंसको अधिकरण चैतन्य नै हो भने त्यस ध्वंसमा नित्यत्वको असिद्धि हुन्छ किनभने ध्वंसको प्रतियोगी आरोपित (मिथ्या) हुन्छ । यस्तो अधिष्ठानमा प्रतीयमान ध्वंस, अधिष्ठानस्वरूप रहन्छ । त्यसैले भनिएको पनि छ–

"अधिष्ठानावशेषो हि नाशः कल्पितवस्तुनः" । अर्थात् कल्पित वस्तुको नाश अधिष्ठानमा अवशेष भएको हुन्छ । यसैले शुक्तिरूप्यविनाश पनि इदम् वृत्तिले अवच्छिन्न चैतन्य नै त हो नि ।

जुन अधिकरणमा जसको तीनै काल अतीत अनागत र वर्तमानमा अभाव हुन्छ त्यो अत्यन्ताभाव भनिन्छ जस्तै वायुमा रूपको अभावलाई हामी तीन कालमा नै थिएन, हुनेछैन र छैन भनेर भन्न सक्छौं । त्यो अत्यन्ताभाव पनि जबसम्म संसार छ तबसम्म रहन्छ प्रलयावस्थामा समस्त पदार्थको ध्वंस हुँदा तिनमा अवलम्बित भएको अत्यन्ताभाव पनि नाश हुन्छ । अर्थात् वायु नै नष्ट भएपछि वायुमा रहने रूपात्यन्ताभाव पनि नष्ट हुन्छ भनेको हो ।

यो, त्यो होइन यस्तो प्रतीतिको विषय जो अभाव छ त्यसलाई अन्योन्याभाव भनिन्छ । यसलाई नै विभाग, भेद, पृथक्त्व भनिने गरेको छ । विभाग भेदकै अन्तर्गत रहन्छ यसको पृथक् अस्तित्व छैन अधिकरण सादि भएमा अन्योन्याभाव सादि र अनादि भएमा अनादि नै हुन्छ । जस्तै घटमा पटको भेद सादि र जीवमा ब्रह्मको भेद या ब्रह्ममा जीवको भेद अनादि हुन्छ दुवै थरीको भेद ध्वंस प्रतियोगी हुन्छन् । अविद्या हटेपछि त्यसका अधीनमा रहेको भेदको निवृत्ति हुनु अवश्यंभावी नै हुन्छ ।

फेरि अन्योन्याभाव दुइ किसिमको छ, सोपाधिक र निरुपाधिक । जसको सत्ता उपाधिको सत्ताबाट व्याप्य हुन्छ त्यो सोपाधिक भेद हो । त्यस किसिमको सत्ताबाट रहित जुन भेद छ त्यो निरुपाधिक भनिन्छ । जस्तै एउटै आकाशको घटमठ आदि उपाधिभेदले घटाकाश र मठाकाश भन्ने भेद हुन्छ । एउटै सूर्य पानीको थलो फरक पर्दा भेद व्यवहार हुन्छ त्यस्तै एक नै ब्रह्म अन्तःकरणभेदले जुन भेद हुन्छ त्यो पनि सोपाधिक भेद हो । घटमा पटको, पटमा चटको भेद चाहिं निरुपाधिक भेद हुन्छ ।

ब्रह्ममा प्रपञ्चभेद यदि स्वीकार गरे अद्वैतवादसँग विरोध खान्छ नि भन्ने उपशंका नगर किनभने हामीले पारमार्थिक भेदादि पदार्थलाई स्वीकारेको छैन। आकाशादिले झैं त्यो भेद अद्वैतको व्याघातक हुँदैन। किनभने अद्वैत ब्रह्ममा नै प्रपञ्चकल्पित छ यस्तो सिद्धान्त छ। सुरेश्वराचार्यले त्यही कुरा भने–

"अक्षमा भवतः केयं साधकत्वप्रकल्पने।
किन्न पश्यसि संसारं तत्रैवाज्ञानकल्पितम्॥"

अर्थः– ब्रह्मलाई साधकत्व कल्पनाका विषयमा अर्थात् जगद्‌को उपपादकत्व कल्पना गर्नमा तिम्रो यो अक्षमा (असहिष्णुता) किन ? के तिमी उही ब्रह्ममा नै अज्ञानकल्पित संसारलाई देख्तैनौ के ?

यसै हुँदा विवरण नामको टीकामा प्रकाशात्म मुनिले अविद्या (अज्ञान) को सद्‌भाव सिद्ध गर्न अनुमान दिएका छन्। जुन यस प्रकार छ– 'विवादगोचरापन्नं प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्त–स्वविषयावरण–स्वनिवर्त्य स्वदेश–गतवस्त्वन्तरपूर्वकं भवितुमर्हति (२) प्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात् (३) अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत्" यस अनुमानको साध्य कोटिमा स्वप्रागभावव्यतिरिक्त यो विशेषण वस्त्वन्तरमा दिएको छ। यसबाट यो सिद्ध हुन्छ कि विवरणाचार्यले प्रागभावलाई मान्यता प्रदान गरेको रहेछ भन्ने। यसै गरी चित्सुखाचार्यले तत्त्वदीपिकामा– "अनादिभावरूपत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्वमविद्यात्वम्" भनी अविद्याको लक्षण गर्दा भाव रूपत्व विशेषण दिएका छन्। यदि अभाव पदार्थ नै नस्वीकारेको भए भावत्व विशेषणको दरकार नै पर्दैनथ्यो। यसरी अनुसन्धान गरी पूर्वाचार्यहरूको ग्रन्थ अध्ययन गर्दा अभाव पदार्थ वेदान्तको सम्मत छ भन्ने प्रमाणित हुन्छ। यी चार किसिमका अभावको योग्यानुपलब्धिबाटै प्रतीति हुन्छ। त्यसै हुँदा अनुपलब्धि यो प्रमाणान्तर सिद्ध हुन्छ।

इति षट्‌प्रमाणनिरूपणं समाप्तम्

स्वतःप्रामाण्यवाद

प्रमीयते तत् प्रामाण्यम् यस्तो भावे व्युत्पत्तिद्वारा प्रामाण्य शब्दको अर्थ हुन्छ प्रमा भन्ने । यसरी वेदान्तले छ प्रमाणबाट ६ थरी प्रमा (ज्ञानहरू) मानेका छन् । यी प्रमा वास्तविक सत्य छन् कि भ्रमरूप छन् ? यिनलाई जान्ने साधनका विषयमा मतमतान्तर छन् शास्त्रकारहरूको । कोही प्रामाण्य स्वतोग्राह्य भन्दछन् र अप्रमा चाँहि परतोग्राह्य मान्छन् कोही प्रामाण्य नै परतोग्राह्य भनेर भन्दछन् । अहिले हामी नैयायिक र वेदान्तको मत मात्र प्रस्तुत गर्दै छौं । नैयायिक प्रमात्वलाई स्वतोग्राह्य नमानी परतोग्राह्य भन्दछन् वेदान्ती भने प्रमात्वलाई स्वतो ग्राह्य भनेर मान्दछन् । कोही परतोग्राह्य र कोही स्वतोग्राह्य भन्ने भएकाले यी दुइको विवाद हुने भो । यसमा पहिले परतोग्राह्य भन्ने प्रतिपक्षीको कुरा बुझेर अनि आफूले त्यो खण्डन गर्दा पाठकलाई बुझ्न सजिलो हुन्छ ।

नैयायिकहरूको भनाइ छ कि– "प्रमात्वं न स्वतो ग्राह्यं संशयानुपपत्तितः"– प्रमात्व (प्रमाको यथार्थत्व = सत्यत्व) आफै ग्रहण गरिने हुँदैन । अर्थात् ज्ञानको साधन सामग्रीबाटै त्यसको ग्रहण नहुने हुनाले अरूको पनि अपेक्षा रहने हुँदा परतः ग्राह्य मान्नुपर्छ । वस्तुको रूप आकार चक्षुले ग्रहण गरेको हुन्छ यो पक्का नै हो । तर मन्द प्रकाशमा यो ठुटो हो कि मान्छे इत्याकारक सन्देहमा यसलाई एक टुङ्गोमा पुराउने प्रमाण त हो अनुमान । अनुमानबाट नै यो स्थाणु हो अथवा मान्छे हो भन्ने हामी निष्कर्षमा पुग्दछौं । करचरणादिमान् भन्ने हेतुले साथ दिए मनुष्य भन्ने र गतिहीन भई ठिङ्ग उभिइरहेको शाखादियुक्त भए स्थाणु भनिन्छ । यसरी ज्ञान प्रामाण्य, अनुमानरूप अर्को प्रमाणबाट ग्राह्य हुंदा अनि त्यसलाई परतोग्राह्य भनिन्छ ।

प्रामाण्यग्राहक अनुमानलाई यसरी मानिन्छ । आफूले भन्ठानेको कुरा पछि

सत्य साबित भएपछि मैले ठानेको कुरा ठीक रहेछ भन्ठान्नु र असत्य भए या भ्रम भए त्यो हात पर्ने थिएन भनी ठम्याउनु । उदाहरणको रूपमा मैले टाढाबाट देखेको पानी सत्य रहेछ पिएर मैले तीर्खा मेट्न सकें । यदि असत्य भई मरुमरीचिका भएको भए सफल प्रवृत्ति हुने थिएन; जस्तै सिपीलाई चाँदी ठानेर लिन जाँदा त्यहाँ चाँदी हात नपरी मेरो प्रवृत्ति विफल भएको थियो यसमा यसो हुँदैन त्यसैले मैले जल भन्ठानेको ठीक रहेछ भन्ने जुन गुणको कारण यथार्थ बोध हुन्छ र प्रामाण्यको निश्चय अनुमानबाट हुन्छ त्यसैले प्रामाण्य परतोग्राह्य छ ।

यसको खण्डन गरेर वेदान्त के भन्छ भने- प्रत्यक्षादि ६ ओटै हाम्रा प्रमाणको प्रामाण्य स्वतएव (स्वयमेव) अर्थात् ज्ञानको सामग्रीबाटै उत्पन्न हुन्छ औ स्वतएव ज्ञात हुन्छ ।

स्मृति एवं अनुभव दुबैमा मिल्ने लक्षण गर्दा "तद्वति तत्प्रकारकज्ञानत्वं प्रामाण्यम्" भनिएको छ । अर्थात् त्यसमा त्यो नै विशेषण भएको ज्ञान रहनु । घटत्ववान् पदार्थमा अयं घट इत्याकारक घटत्व प्रकारक ज्ञान हुनु नै घट प्रमाको प्रामाण्य हो । यसरी प्रामाण्य स्वयं ही उत्पन्न हुन्छ । यहाँ स्वतः प्रामाण्यको अर्थ हो– जुन सामग्रीबाट ज्ञान हुन्छ त्यही सामग्रीले नै प्रामाण्य ग्रहण गर्छ । प्रामाण्यको उत्पत्तिमा थप गुण मान्ने नैयायिकहरूले प्रत्यक्षादि प्रमाणमा विभिन्न गुण पनि मानेका छन् । जस्तै प्रत्यक्षमा "भूयोऽवयवेन्द्रियसंनिकर्षः ।" अनुमितिमा सल्लिङ्गपरामर्श । उपमितिमा सादृश्यज्ञान । शब्दप्रामाण्यमा यथार्थ योग्यताज्ञान । इत्यादि गुण मानेका छन् ।

तर, नैयायिकले स्वीकृत गुणहरू कुनै काम लाग्ने छैनन् । किनभने प्रत्यक्ष प्रमामा भूयोऽवयवेन्द्रियसन्निकर्षरूप गुणलाई प्रत्यक्ष प्रमाको जनक मानेका छौं, तर यो ठीक छैन व्यभिचारी छ । रूपमा अवयव रहँदैन, यो तिमीले पनि मानेकै कुरा हो । अब निरवयव रूपादिलाई अवयवका साथ चक्षुरादिको सन्निकर्ष हुन्छ भन्न किमार्थ सकिन्न । तर रूपादि प्रत्यक्ष हुन्छन् त । यस प्रकार प्रामाण्य ज्ञान पनि हुन्छ नै । आत्मा निरवयव छ त्यहाँ पनि तिमीले प्रत्यक्षमा हुनुपर्ने भनी मानेको गुण छैन तथापि आत्माको मानस प्रत्यक्ष तिमी पनि मान्छौं । भूयोऽवयवेन्द्रियसन्निकर्षरूप गुण नरहे पनि प्रामाण्य भने रहन्छ यसो हुँदा गुणको व्यतिरेक व्यभिचार हुन्छ ।

फेरि कमलपित्त भएको रोगीले शंखलाई पनि पहेंलो देख्तछ । सबै पहेंलपूर देख्ता उसको वारंवार त्यो अवयव र [illegible] गुण छँदै छ, जुन बेला पनि

उसले शंखादि पहेंलै देखतछ त्यहाँ ज्ञानमा प्रामाण्य छैन । तर तिम्रो मतमा त गुण रहेकोले प्रामाण्य हुने भयो त्यहाँ पनि । जहाँ गुण छ त्यहाँ प्रामाण्य छ भन्ने अन्वय व्यतिरेक व्यभिचारको कारण गुणलाई प्रामाण्यजनक भन्न सकिदैन । यसरी नै अरू प्रमाणमा पनि गुणले प्रामाण्य सिद्ध गर्न सकिदैन । प्रामाण्य उत्पादनमा गुणादि सामग्री नभएर, ज्ञानजनक सामग्री नै प्रामाण्यजनक मान्नुपर्छ । यसैले प्रामाण्य स्वतः नै उत्पन्न हुन्छ ।

ज्ञान सामान्य सामग्रीभन्दा फरक नपर्ने हुँदा अप्रमा पनि प्रमा होला नि भन्ने नैयायिकको शंकालाई खण्डन गर्दै हामीले त्यहाँ दोषाभावरूप हेतुत्व स्वीकारेका छौं । हामीले गुण मान्दा तिमीले विरोध गर्‍यौ अब दोषाभावलाई अपेक्षा गर्दा परतस्त्व पर्दैन त भन्ने उपशंकाको खण्डन गर्दै वेदान्तीले भनेको पाइन्छ– आगन्तुक भावकारण अपेक्षा रहे पो त परतस्त्व हुन्छ त, दोषको अभाव भन्दा कहाँ अर्काको आश्रित रहनुपर्छ र ।

प्रामाण्य स्वतः जानिन्छ, दोषको अभाव भएमा यावत् स्वाश्रय (प्रमा) को ग्रहण गर्ने सामग्रीद्वारा ग्रहण गर्नू । स्वाश्रयको अर्थ यहाँ हुन्छ वृत्तिज्ञान, त्यसको ग्राहक साक्षिज्ञान हुन्छ । त्यसद्वारा वृत्तिज्ञानको ग्रहण गर्ने बेला, वृत्तिज्ञाननिष्ठ प्रामाण्य पनि जानिन्छ । यसो हुँदा प्रामाण्यको ज्ञान अनुमानद्वारा सिद्ध गर्ने कुनै आवश्यक पर्दैन ।

यसो भन्दा प्रामाण्यको संशय हुन नसक्ला भन्नु पनि ठीक होइन । किनभने– संशयस्थलमा दोष रहेको हुँदा प्रामाण्यकै ग्रहण हुँदैन । यहाँ संशय नै दोष भएर तेर्सिएको हुन्छ ।

अथवा– स्वतस्त्वको व्याख्या गर्दा हामीले यावत् जो स्वाश्रय छ, त्यसको ग्राहक जो साक्षिज्ञान छ त्यसले ग्राह्य हुनु नै स्वतोग्राह्यत्व मानेका छौं । संशयस्थलमा प्रामाण्यमा त्यस्तो योग्यता भएर पनि दोषको कारण त्यसको ज्ञान हुँदैन । यसले संशयको अनुपपत्ति हुँदैन ।

हाम्रो मतमा जस्तो प्रामाण्य स्वतोग्राह्य छ, अप्रामाण्य भने परतोग्राह्य छ । अप्रामाण्य, ज्ञान-सामान्य सामग्री प्रयोज्य नभई दोष प्रयोज्य छ । अप्रामाण्य विसंवादी अनुमिति आदिमा आश्रित भई अनुमानादि ग्राह्य छ त्यसैले अप्रामाण्यलाई हामीले परतोग्राह्य मानेका छौं उत्पत्ति र ज्ञप्ति दुवै अप्रामाण्यको परतः नै छ ।

विषयविवेचना

ब्रह्म, ब्रह्मज्ञान र त्यसको प्रतिपादन गर्ने प्रमाण यी तीन विषय हुन् । प्रमेय-विभाग पनि प्रायः निरूपण भएकै भयो । प्रमाण पनि ६ थरीका छन् भनेर तिनका बारेमा पनि विमर्श गरियो । वेदान्त, केवल अध्यात्मविद्या भएकोले व्यावहारिक विषयको निरूपण, यहाँ त्यति उपयोगी सिद्ध हुँदैन । तर, यहाँ प्रमाणको यसरी विभिन्न पक्षलाई लिएर झन् विचार प्रस्तुत गरेको छ । हामीले वेदले प्रतिपादित "तत्त्वमसि" महावाक्यअनुसार खालि आगम प्रमाणको मात्र आश्रय लिनुपर्ने हो भन्ने ब्रह्मजिज्ञासुको मनमा कुरा खेल्न सक्तछ । त्यसको निराकरण गर्नुपर्दछ भन्ने लाग्छ ।

जस्तै प्रमाणले निरूपित हुने प्रामाण्यको स्वरूप हुन्छ "अबाधित विषयत्व" अर्थात् विषयको बाधित नहुनु । तर ब्रह्मज्ञान अपरोक्ष भएपछि यो जगत् मिथ्यात्व ज्ञान हुन्छ र बाधित हुन्छ । यदि जगत् सत्य नै भए अद्वैत सिद्धान्तको जरो नै उखेलिन्छ । यस परिप्रेक्ष्यमा विचार गर्दा यी प्रमाण प्रमेयको व्याख्या गरी यतिको विचार विमर्श गर्नु अन्याय भएन दर्शनका छात्रप्रति भन्ने सर्वसाधारणको मनमा उठ्न सक्तछ ।

यसबारेमा हामी वेदान्ती के भन्छौं भने– अधिकारीका भेदले र अवस्था-भेदले सबै दर्शनले भनेका कुरा, सबै वेदवाक्यले प्रतिपादित विषय, स्मृतिपुण्य इति-हासहरूले निर्धारित आचार विचार तथा महापुरुषहरूले गएका मार्गहरूलाई सार्थक्य ठान्छ । यहाँ हामी विचारसंघर्ष होइन विचारसमन्वय गर्छौं । यसो भन्दा-खेरि हाम्रो प्रामाण्य दुई थरीको भइहाल्छ । एक व्यावहारिक तत्त्व बुझाउने, अर्को पारमार्थिक तत्त्व बुझाउने । ब्रह्मस्वरूपलाई बुझाउने प्रमाणदेखि अन्य प्रमाणहरूमा

पहिलो प्रामाण्य हुन्छ । व्यावहारिक दशामा व्यावहारिक विषयको बाध हुँदैन । पारमार्थिक तत्त्व हुन्छ जीव र ब्रह्मको ऐक्य जसलाई तत्त्वमसि आदि चार महावाक्यले प्रतिपादन गर्छन् र जो त्रिकालमा नै बाधित हुँदैन । वास्तवमा हाम्रो मतमा ब्रह्मात्मैक्यप्रतिपादक वाक्य नै तत्त्वतः प्रमाण हुन्छ ।

भनेको के भने जो भौतिकवादी तल्लो तहको छ त्यस अधिकारीले त्यस निम्न ज्ञानावस्थामा देह नै आत्मा मान्छ भने पनि ठीक नै छ । होइन खालि प्रत्यक्षकै भरले त कसरी काम चल्न सक्ला र अनुमानसम्म प्रमाण चाहिन्छ आत्मा त छैन तर रूप विज्ञान वेदना संज्ञा र संस्कार यी पञ्चस्कन्धस्वरूप आत्मा मान्नुपर्छ सबै दुःखमय छन् भन्छन् भने पनि आफ्ना गतिमतिअनुसार भन्छन् ठीक नै छ भन्नुपर्छ । कहाँ क्षणिक र विनाशी छन् र सबै, आकाशादि नित्य छन् साथै परमाणुहरू पनि चार भूतका नित्य नै छन् एक किसिमले सबै नित्य नै छन् आत्मा चाहिं ज्ञानको अधिकरण हो भन्छ भने पनि उसको पहुँच त्यहींसम्म पुग्यो ठीक नै छ भनी हामी भन्छौं । कारण मात्र होइन कार्य पनि सत् छ हामी सत्कार्यवादी जड र जीव मान्छौं प्रकृति पुरुषका रूपमा भन्छन् भने तिनीहरू पनि आफ्नो अवस्था र अधिकार अनुरूप कुरा गर्दछन् भन्नुपर्छ । कोही एकतारे बजाएर भजमन गोविन्द भन्छ भने त्यो पनि राम्रै बाटोमा हिंडेको भन्नुपर्छ । हामी समन्वयवादी छौं, हामीलाई आफ्ना क्षेत्रमा बसेर कुरा गर्नेसँग विवाद गर्नु छैन । जब ऊ आफ्नो अधिकारको क्षेत्र बढाउँदै आउँछ जब उसको अवस्थाले आफूले ठम्याएको कुरामा आफै विश्वास गर्न छाड्दछ अनि उक्लँदै आउँदा आउँदा परा गति भएको अद्वैतवादको शरण नपरी सुखै छैन । प्रतर्दन र इन्द्रको उपाख्यानले समन्वयवादलाई देखाएको छ । द द द को अर्थ देव, दानव र मानवले अधिकार र अवस्थाअनुसार लगाएको कुरा पनि उपनिषद्ले भन्न बिर्सेको होइन । हामीले यसरी सबै व्यावहारिक कुरा स्वीकारेर जब पारमार्थिक विषयतर्फ जान्छौं, हाम्रो अगाडि आउछ तत् र त्वम् विषय । त्यसको ऐक्य प्रतिपादन गर्ने पारमार्थिक लक्ष्यको रहस्य उद्घाटन गर्नु नै यस दर्शनको भूमिका रहेको छ ।

त्यसो हुँदा तत् र त्वम् पदार्थको लक्षण र प्रमाणबाट निरूपण गर्नु विषयमा प्रवेश गर्नु हुन्छ । लक्षण पनि स्वरूप लक्षण र तटस्थ लक्षणका भेदले दुइ थरीका हुन्छन् । तत् र त्वम् भन्ने ज्ञानै नभई तिनको अभेदज्ञान हुनै सक्तैन । स्वरूपमेव लक्षणम् = स्वरूपलक्षणम् अर्थात् स्वरूपभूत लक्षण, जस्तो — उष्णता, प्रकाश यो अग्निको स्वरूप हो । त्यस्तै श्रुतिवादित सत्–चित् आनन्द ब्रह्मको स्वरूप हो ।

त्यसलाई लक्षण हुनाले त्यस्तो स्वरूपद्वारा ज्ञात हुने लक्षणलाई स्वरूपलक्षण भनिन्छ । श्रुतिले "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म । आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्" भनी प्रतिपादित गरेको छ ।

लक्षणभूत धर्म लक्ष्यमा रहनुपर्नेमा लक्ष्य नै लक्षण त हुनु हुँदैन । सत्य ज्ञान आनन्द त स्वरूप नै हो ब्रह्मको पृथक् धर्म होइन कसरी त्यसमा लक्षणत्व रहन्छ भन्ने शंका उठ्न सक्तछ । त्यसको समाधानमा हामी भन्छौं– आफूमै विशिष्ट अपेक्षाद्वारा धर्मत्व र धर्मित्व कल्पना गरेर लक्ष्यत्व र लक्षणत्व दुवै हुन सक्तछ । जस्तै एउटै ब्रह्म सत्यत्वरूप काल्पनिक धर्मले लक्षण हुन्छ भने त्यही ब्रह्मत्वरूप धर्मले लक्ष्य पनि हुन सक्तछ । पद्मपादाचार्यले पञ्चपादिकामा भने– "आनन्दो विषयानुभवो नित्यत्वञ्च इति सन्ति धर्मा, अपृथक्त्वेऽपि चैतन्यात् पृथगिवावभासन्ते इति । अर्थः– आनन्द, विषयको अनुभव, नित्यत्व पनि यी धर्म हुन्, चैतन्यभन्दा पृथक् नभएर पनि पृथक् झैं भासित हुन्छन् । यतावाट यी ब्रह्मका धर्म बन्न सकेर लक्षणसमन्वय हुन्छ ।

जबसम्म लक्ष्य स्थिर हुन्छ त्यस वेलासम्म त्यसमा नरही केही समयसम्म लक्ष्यमा रहेर अरू पदार्थवाट भने अलग्ग गराउने लक्षणलाई तटस्थ लक्षण भनिन्छ । उदाहरणको रूपमा–पृथ्वीको लक्षण गर्दा गन्धवत्त्वलाई मानिन्छ । तर पृथ्वीमा गन्ध महाप्रलय हुँदा पनि छैन, घटादि उत्पन्न हुँदा प्रथमक्षणमा उत्पन्न द्रव्य अगुण र निष्क्रिय हुने भन्ने सिद्धान्तअनुसार छैन । तर जलादिदेखिन् अलग्ग गराउन भने यही नै लक्षण गर्नुपर्छ, त्यसो हुँदा त्रिकालावच्छेदेन नरही अरूवाट अलग्ग पार्ने गन्धवत्त्व पृथ्वीको जुन लक्षण हो सो तटस्थ लक्षणमा पर्दछ । प्रलयपश्चात् जगत्को अस्तित्व नै छैन भने त्यस बेलाको ब्रह्ममा जगत्को कारणत्व मान्न सकिन्न त्यो त सृष्टिको उत्पत्तिकालमा नै रहन्छ । त्यसै हुँदा जन्माद्यस्य यतः यसो भनी व्यासले सूत्र रचेको तटस्थ लक्षणपरक मान्नुपर्छ । मायामा पनि उपादानकारणता त छ तर कर्तृत्वरूप निमित्त कारण ब्रह्ममा नै हुने हुँदा यो मायामा अतिव्याप्त हुन्छ कि भन्ने शंकै गर्नु पर्दैन ।

कर्तृत्वको परिभाषा वेदान्त परिभाषाले यसरी दिएको छ– 'कर्तृत्वं च तत्तदुपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमत्त्वम् ।' ती ती उपादान कारणको अपरोक्ष ज्ञान, गर्ने इच्छा औ गर्ने प्रयत्न हुनु नै कर्तृत्व हो । ईश्वरमा उपादानको अपरोक्षता, चिकीर्षा र कृतिमत्त्व निम्नलिखित श्रुति वाक्यले प्रतिपादन गर्छ–

उपदानगोचरापरोक्षप्रतिपाद गर्ने– "यः सर्वज्ञः– सर्वविद्यस्य ज्ञानमयं तपः । तस्मादेतद् ब्रह्म नामरूपमन्नं च जायते ।" अर्थ जो सर्वज्ञ छ, सबै जान्दछ, जसको तप ज्ञानमय छ । त्यसैबाट हिरण्यगर्भरूप (ब्रह्म) नाम रूप जगत् औ अन्नादि उत्पन्न हुन्छ ।

चिकीर्षा प्रतिपादक श्रुतिः– 'सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय' म धेरै होऊँ एवं प्रजा उत्पन्न गरूँ यस्तो इच्छा उसले (आत्माले) गर्‍यो ।

कृति प्रतिपादन गर्दै श्रुतिले भन्यो– 'तन्मनोऽकुरुत' त्यो ब्रह्मले मन पनि उत्पन्न गर्‍यो ।

इत्यादि श्रुतिवाक्यबाट कर्तृत्व ब्रह्ममा निहित छ अविद्यामा छैन भन्ने स्पष्ट बोध हुन्छ ।

कुनै कार्यको लागि पनि ज्ञान, इच्छा र कृति हुनुपर्छ ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति, र क्रियाशक्ति नभई कुनै मूर्खको पनि प्रवृत्ति हुँदैन । त्यसो हुँदा यी तीन मिलेर नै ब्रह्मको एक लक्षण हुन्छ भन्ने गल्ती भने गर्नु हुन्न । ज्ञान इच्छा र कृतिमा एउटा नै यीमध्ये अन्तर्गर्भ भए पुग्छ । अर्थात् भनेको के हो भने– 'जगदुपादानगोचरापरोक्षज्ञानवत्त्व' यति भने पनि ब्रह्मको लक्षण हुन्छ 'जगच्चिकीर्षावत्त्व' यत्ति नै लक्षण गरे पनि हुन्छ अथवा 'जगदुत्पादनानुकूलकृतिमत्त्व' यति लक्षण भए पनि पुग्छ । तीनौटै जोल्टयाएर एउटा लक्षण गर्दा दुइ वाक्यांश व्यर्थ विशेषण हुने देखिन्छन् । जगत्को जन्ममा, जगत्स्थितिमा र जगत्को ध्वंसमा एउटा एउटा नै ज्ञान इच्छा कृतिमध्ये समावेश गर्दा लक्षण पूर्ण हुन्छ । जस्तो जगत्को उत्पादन गर्ने अपरोक्ष ज्ञान ब्रह्ममा छ त्यस्तै जगत्को स्थिति र ध्वंस गर्ने ज्ञान पनि ब्रह्ममा नै निहित छ जस्तो स्थितिमा छ त्यस्तै ध्वंसमा पनि नाशोपादान, नाशेच्छा र नाशप्रयत्न पनि रहन्छ ।

अर्थात् जगत्को तीन अवस्था छ उत्पत्ति स्थिति र नाश यता ज्ञान, इच्छा र कृति तीन ब्रह्ममा रहने कुरा छन् । अब उत्पत्तिमा ज्ञान इच्छा र कृति, स्थितिमा ज्ञान इच्छा र कृति र ध्वंसमा पनि ज्ञान इच्छा र कृति गर्दा ब्रह्मको निम्नलिखित रूपले नौओटा लक्षण हुने भयो जस्तै–

जन्म-

१. जगज्जन्मोपादानगोचरापरोक्ष ज्ञान ।

२. जगज्जन्मानुकूल चिकीर्षा

३. जगज्जन्मानुकूल कृति ।

स्थिति-

४. स्थित्युपादानविषयक ज्ञान ।

५. स्थितीच्छा ।

६. स्थितिप्रयत्न ।

ध्वंस-

७. प्रलयोपादान ।

८. प्रलयेच्छा ।

९. प्रलयप्रयत्न ।

यसरी ब्रह्मबाट जन्म स्थिति लय हुने कुरा हामीलाई श्रुतिले उद्बोध गराएको छ । श्रुति भन्छ– 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यत्प्रयन्त्य-भिसंविशन्ति' जताबाट यी भूतहरू उत्पन्न हुन्छन्, उत्पन्न भएका चराचर जसको कारणद्वारा जीवित रहन्छन् र लयको समयमा जसमा प्रवेश गर्दछन् । त्यस वाक्यको अर्थ नेपालीमा यसरी गर्नुपर्छ ।

यसमाथिको लक्षणमा जन्म, स्थिति औ नाश यी तीनबाट उपादानकारणत्व सिद्ध हुने भो । जसले गर्दा निमित्तत्व ब्रह्ममा हुने भएन । यस कुराले अघि उल्लि-खित लक्षणमा अरुचि देखा पर्ने हुँदा छोटो छरितो अर्को लक्षण ब्रह्मबारे प्रस्तुत गरिन्छ ।

सबै जगत्को उपादानत्व नै ब्रह्मको लक्षण हो । जगत्को अध्यासको अधिष्ठा-नत्वलाई यहाँ उपादानत्व मानिएको छ । जगत्को आकारमा परिणत हुने मायाको अधिष्ठान भने पनि हुन्छ । यस्तै खालको उपादानत्वलाई ठानेर नै यो सबै जो छ त्यो आत्मा नै हो भन्ने 'इदं सर्व यदयमात्मा' भन्ने श्रुतिबाट प्रमाणित हुन्छ । "बहु स्यां प्रजायेय" यसले ब्रह्म र प्रपञ्चलाई तादात्म्य गराउँछ । घटको अस्तित्व, पटको भान र घटमा रहने इष्टपन ब्रह्मकै त हो नि । सच्चिदानन्दरूप ब्रह्मको ऐक्य अध्यास नभई घटःसन्, घटो भाति र घट इष्ट भन्न मिल्दैन ।

ब्रह्मको आनन्दस्वरूपले घटलाई इष्ट संझने तिमीले दुःख पनि त्यहीं अध्यास भएको हुँदा दुःख पनि चाहनाको विषय बन्ला भन्ने उपशङ्काका बारेमा हामी भन्दछौं– आरोप छ भने त्यसको निमित्त (कारण) को कल्पना हुन्छ यस कारणले

यसो किन भएन भनी आरोप चाँहि गर्न पाइँदैन । अर्थात् एउटै बोट भएको गुलाफको पात झैं किन काँडा खोच्ने भएको त्यो पनि त्यस्तै मुलायम हुनुपर्छ भनी कल्पना गर्नु हुन्न । यसलाई हाम्रो दर्शनको परिभाषामा भनिन्छ "आरोपे सति निमित्तानुसरणं, न तु निमित्तमस्तीत्यारोपः ।" दुःखादिमा सच्चिद् अंशको अध्यास भए पनि आनन्दांशको अध्यास छैन । नाम रूप यी दुई अंश जगत्का अविद्यापरिणाम हुन्। भनेको पनि छ–

अस्ति भाति प्रियं रूपं नाम चेत्यंशपञ्चकम् ।
आद्यं त्रयं ब्रह्मरूपं जगद्रूपं ततो द्वयम् ।।

अस्ति (सत्) भाति (चिद्) प्रियं, (आनन्द), रूप र नाम यी पाँच अंशमा अगाडिका तीन ब्रह्मको रूप र पछिको नाम रूप यी दुइ चाँहि जगत्को रूप हो । हुन पनि वाह्यप्रपञ्चको आकारमा आएको जगत्को नाम छ रूप छ त्यो पनि त्यहीं स्थिर छैन । हामीले जसलाई घट भन्दछौं त्यो घटको नाम पनि विभिन्न भाषामा बेग्लाबेग्लै छ रूपका हकमा त्यसको रूप रङ्ग ढङ्ग नापतौल पनि थरीथरीकै छ हाम्रा आँखाले देखेको रूप रङ्ग पशुको आँखाले देख्तैन । नापतौल पनि भारहीन भएको चन्द्रधरातलको र यहाँको त्यही घटमा फरक हुन्छ । अनि सबै अध्यास भएको हो वास्तवमा ब्रह्म अतिरिक्त केही छैन भन्ने अद्वैत दर्शन सर्वसिद्धान्तस्वीकृत वैज्ञानिक आधारमा आधारित र श्रुतिप्रतिपादित सत्य हो ।

सृष्टिक्रम

सृष्टिको अगाडि परमेश्वर सृज्यमान प्रपञ्चको वैचित्र्यहेतु प्राणिधर्मलाई साथमा लिएर अपरिमित, अनिरूपित शक्तिविशिष्ट मायासहित सत् नामरूपात्मक समस्त प्रपञ्चलाई बुद्धिले आकलन गरेर यो बनाउँछु भन्ने संकल्प गर्छ । त्यसपछि अपञ्चीकृत आकाशादि पञ्चभूतलाई उत्पादन गर्दछ । आकाशको शब्द गुण छ । वायुमा शब्द र स्पर्श रहन्छ । तेजमा शब्द स्पर्श र रूप रहन्छ । जलमा शब्द स्पर्श रूप र रस हुन्छ । पृथ्वीमा शब्द, स्पर्श, रूप, रस र गन्ध रहन्छ ।

हाम्रा दर्शनकारहरूले समग्ररूपमा आफ्नो विचार विमर्श गर्ने परम्परा कायम गरेका छन् । त्यसै हुँदा प्रत्ययवाद मात्र भनेर अरू च्वाट्टै छाड्ने खालको यहाँ कुरो हुँदैन । यहाँ त हामीले सृष्टि र प्रलयको समेत विवेचना गर्नु छ । आफ्ना आफ्ना सिद्धान्तअनुसार आरम्भवाद र परिणामवादले सृष्टिप्रलयको व्याख्या गरे हामी

विवर्तवादीले पनि सृष्टिलाई आफ्नै पाराले परगेल्यौं । यो विचित्र र विषम भएको जगत्को मूल कारण मायालाई हामीले अनिर्वचनीय माने पनि प्राणीको कर्मलाई साथ लिएर मात्र परमेश्वर नामरूपात्मक जगत् सृष्टि गर्छ ।

कसैले सृष्टि परमाणुवादको सिद्धान्तमा आधारित भने, कसैले भने प्रकृतिमा आश्रित छ सृष्टि भने र कसैले शून्यवादबाट यसको सिर्जनप्रक्रिया स्वीकारे । तर महाभूतरूप सृष्टिमा आकाशतत्त्व नमान्ने चाहिं आजको विज्ञानले समेत उपेक्षित भइसकेको छ । यसमा आकाशमा रहने गुण शब्द र पृथ्वी रहने गन्ध उनीहरूकै विशेष गुण हुन् शब्द अन्यत्र रहँदैन आकाश मात्रको गुण भन्ने चाहिलाई हामी मान्न सक्तैनौं । हावामा सुइय सुसाएको, आगोले ह्वारह्वार गरेको र पानी कलकल गरेको पृथ्वीमा भने टाकटुक आवाज भएको सुनिन्छ । यसलाई भ्रम भनौं भने बाधक फेला पर्दैन ।

पञ्चदशीमा यही कुरा यसरी भनेको छ–
"वायौ वीसीति शब्दनम् ।"
"वह्नौ भुगुभुगुध्वनिः ।"
"जले बुलुबुलुध्वनिः ।"
"भूमौ कडकडाशब्दः ।" भनेर आकाशदेखि अतिरिक्त पदार्थमा पनि शब्द रहेको देखिन्छ ।

यी भूत पदार्थ त्रिगुण मायाका कार्य हुन्, त्यसैले त्रिगुणात्मक हुन्छन् । सत्त्व, रज र तम यी त्रिगुण हामीले स्वीकारेका छौं । सांख्यको सत्त्व रज तमलाई हामीले मानेर परिणामवाद मान्नुपर्दैन । चार्वाकले मानेको पृथ्वीलाई अद्वैतवादले नस्वीकार्नु सत्यको अपलाप गर्नु हुन्छ । वस्तुको स्वभाव आफ्नै हुन्छ आगो सबै धर्ममा सबै संप्रदायमा सबै दर्शनमा र सबै ठाउँमा सबैले उष्ण मानेका हुन्छन् । उष्ण स्पर्श अग्निको गुण हो । यसको परिभाषा गर्दा ऐकमत्य भए पनि दर्शनले कसरी यसको विवेचना गर्छ जड जगत्को यही बुझ्नु छ । त्रिगुणको साम्यावस्था प्रकृति भएर जड जगत्को मूलमा ऊ बनी प्रकृतिबाट सृष्टिक्रम गर्ने सांख्यको सिद्धान्तसँग हामी सहमत छैनौं । सांख्यले कारण मात्रै होइन कार्य पनि सत् छ भन्यो । हामीले ब्रह्मअतिरिक्त सबै भ्रम हो जगत्मायामा कल्पित भन्यौं यसरी पो सिद्धान्त बदलिन्छ त ।

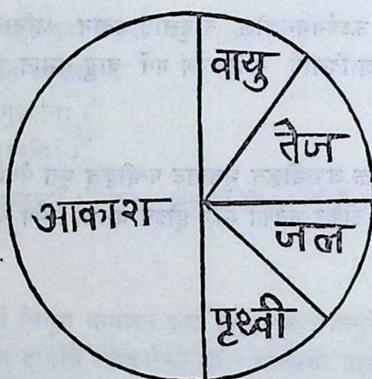
पञ्चभूत, जुन सत्त्वरजस्तमोगुणात्मक छन् ती व्यस्त र समस्त भई भिन्न

भिन्न रूपले देखा पर्दछन् । व्यस्त भएक सत्व गुणले युक्त पञ्चभूतबाट श्रोत्र त्वक् चक्षु रसन र घ्राण, यी पृथक् पृथक् इन्द्रिय जन्मन्छन् । यिनै आकाशादिगत सात्त्विक अंशबाट मिलेर मन बुद्धि अहंकार चित्तहरू जन्मन्छन् । श्रोत्रको अधिष्ठातृ-देवता दिशा, त्वक्को वायु, चक्षुको सूर्य, रसनाको वरुण र घ्राणको अश्विनिलाई मानिएको छ । यसै ढङ्गले मनको अधिष्ठातृ-देवता चन्द्रमा मानिएको छ । बुद्धिको ब्रह्मा, अहंकारको शंकर र चित्तको अच्युत मानेको छ । यिनै रजोगुणले युक्त पञ्चभूतबाट यथाक्रम वाक्पाणिपादपायु र उपस्थ नाम भएका पाँच कर्मेन्द्रिय जन्मन्छन् । कुनै दार्शनिक यी पाँच कर्मेन्द्रियलाई इन्द्रियको दर्जामा राख्तैनन् । वाक्को अधिष्ठातृ-देवता अग्नि, हस्तको इन्द्र, पाउको उपेन्द्र, पायु (गुदद्वार) को मृत्यु र उपस्थ-(लिङ्ग) को प्रजापतिलाई अधिष्ठातृ देवता भन्दछन् । रजोगुणमिलित पञ्चभूतबाटै पञ्च वायुको उत्पत्ति हुन्छ । प्राक्गमनवायु प्राण नासादिस्थानवर्ती छ । अवाग्गमनशील (तल बहने खालको) वायुको नाम अपान हो र यो पायु आदि-स्थानमा रहन्छ । विष्वग्गमनवान् वायु व्यान अर्थात् सर्व शरीरमा फैलिने हुँदा सबै देहमा रहेको हुन्छ । ऊर्ध्वगमनशील वायुलाई उदान भनिन्छ त्यो कण्ठस्थानमा रहन्छ । खाएपिएको अन्नादिलाई समीकरण गर्ने वायु समान नामले पुकारिन्छ र त्यो नाइटोमा रहन्छ ।

यी तमोगुणले युक्त अपञ्चीकृत भूतबाट पञ्चीकृत भूत पैदा हुन्छन् । यो कुरा वेदान्तले आफ्नै अन्दाज ठोकेर भनेको मात्र होइन यसमा उसँग श्रुति प्रमाण पनि छ ।

पञ्चीकरणप्रक्रिया

एकथोकलाई पहिले आधा फ्याक पाऱ्यो । अनि आधा जुन छ त्यसलाई बराबर गरेर चार भाग लगायो त्यसरी बढ्ता आधा भाग जुन छ त्यसको त्यहाँ मुख्यता मानिन्छ जस्तै–



यहाँ आधा आकाश छ त्यसैले यो आकाश भयो तर त्यसमा चार खण्डको समानुपातिक रूपमा वायु आदि चार भूत पनि छन् । जहाँ जुन आधा ठ्याम्मै छ त्यहाँ त्यसको मुख्यता रहन्छ । यसरी वायु आधा बनाएर आकाशादि चार भागमा, तेज आधा रही आकाशादि चार खण्डमा जल आधा भई आकाशादि चार भागमा र पृथ्वी आधा रही आकाशादि चार भागमा रहन्छन् । यो आकाश, यो वायु, यो तेज यो जल र यो पृथ्वी भनिने त जहाँ जुनको वैशेष्य छ, त्यहाँ त्यसलाई नै भनिएको छ । "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः । आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः । अग्नेरापः । अद्भ्यः पृथ्वी । पृथिव्या ओषधयः । ओषधिभ्यो अन्नम् । अन्नात् पुरुषः इति ।

भनेर तैत्तरीयोपनिषद्मा भनेको छ यसले आजको विकासवादलाई राम्ररी नै समर्थन गर्दछ । आकाश छँदा प्राणी रहन सक्तैन वायुकै अवस्था, तेज पिण्ड छँदा र जलमा रहँदा पुरुष हुँदैन । पृथ्वी पनि पृथ्वीमा लतावृक्षादि भई ओषधिबाट अन्न उम्रने अवस्था भएपछि अनिपछि पुरुष जन्मन्छ । पुरुष विनाअन्नमा बाँच्न सक्तैन । खानापीना नभई प्राणी जन्माएर के उसको लागि अन्न दिनु । त्यसैले अन्नात् पुरुषः भनेको ठीकै लाग्छ ।

आस्थावादी हिन्दू दर्शनको सबैभन्दा ठूलो आश्रय हुन्छ पुनर्जन्मवाद । नैरात्म्यवादीलाई पनि पुनर्जन्मको आवश्यकता पर्दछ र पुनर्जन्म मान्दछन् तर त्यो त्यति संगत छैन । पुनर्जन्म आत्माको हुँदैन, देह चितामा भस्मसात् हुन्छ । अनि पाप पुण्यको फल भोग गर्ने तेस्रो एउटा लिङ्ग शरीरको यहाँ आवश्यकता पर्न आउँछ । त्यो लिङ्ग शरीर परलोकको यात्रा निर्वाहक, मोक्षपर्यन्त स्थायी र अनादि मानिन्छ । अपञ्चीकृत भूतले निर्मित गरी पञ्च प्राण, दश इन्द्रिय, मन बुद्धि युक्त लिङ्ग शरीर या सूक्ष्म शरीरलाई मानिएको छ । स्थूल शरीर भोगावच्छेदक र सूक्ष्म शरीर अनुभवविशेषात्मक भोग साधन हुँदा यी दुइमा वैषम्य छ । चित्रदीपले यही कुरा प्रमाणित गरेर भनेको छ–

स्थूलदेहं विना लिङ्गदेहो न क्वापि दृश्यते । यसो हुँदा "सूक्ष्माङ्गं भोगसाधनम्" यसको विपरीत भयो भन्ने शङ्कालाई समाधान गरेर यातनाशरीरको वर्णन गरुड-पुराणले यसैउसले गरेको हो ।

त्यो लिङ्गशरीर पर र अपर भेदले दुइ छन् । हाम्रो सिद्धान्तअनुसार हिरण्य-गर्भको लिङ्गशरीरलाई पर लिङ्गशरीर भनिन्छ यो महत्तत्त्वबाट समष्टिरूपको छ । हाम्रो अपर लिङ्गशरीर अहङ्कारतत्त्वबाट व्यष्टिरूपको भएको छ ।

तमोगुणयुक्त भएका पञ्चीकृत भूतबाट पृथ्वी, अन्तरिक्ष, स्वर्ग, मह, जन, तप र सत्य ऊर्ध्व सात लोक; अतल, वितल, सुतल, तलातल, रसातल, महातल र पाताल यी तल्ला सात लोक सृष्टि हुन्छन् । उभो सात र उधो सात गरी चौध लोक छन् । अधोलोक सात भएको ब्रह्माण्डमा हामी विभिन्न प्रकारका जीव पाउँछौं । कुनै साल भएका, कुनै अण्डाबाट निस्कने, कुनै स्वेदबाट बन्ने र कुनै टुसाएर फुट्ने, यसरी चार किसिमको स्थूल शरीरको उत्पत्ति भएको देखिन्छ । जरायुज (सालबाट जन्मने) मा मनुष्य पशु आदि शरीर हुन् । सालबाट जन्मने प्राणीको कान छुट्टै

उछिट्टिएर टक्वक देखिने हुन्छ । अण्डज (फुल फुटेर जन्मने) पक्षी सर्प आदि छन् । स्वेदज (गुम्सेर आउने बाफ या पसीनाबाट हुने) जम्रा आदि हुन् । जमीन फोरेर टुसाएर देखिनेलाई हामी उद्भिज्ज भन्दछौं जुन वृक्षलता औषधहरू छन् ।

जुन वेला हिन्दूहरूले वृक्ष आदिलाई शरीरधारी जीव भने र मनुले– 'शरीरजैः कर्मदोषैर्याति स्थावरतां नरः" भनी पापफल भोग्न वृक्षादिमा जीवशरीरत्व स्वीकारेका कुरामा पश्चिमाहरूले धेरै खिसी गरी यस कुराको उपेक्षा मात्र गरेनन् कि हिन्दुलाई अन्धविश्वासी भन्ने आरोप समेत लगाएका थिए । पछि डा. जगदीश वसुले आफ्ना पूर्वजहरूको सत्य धारणालाई वैज्ञानिक अनुसन्धानद्वारा वनस्पतिमा जीवत्व सिद्ध गरे जसले गर्दा आज यति महान् वनस्पति विज्ञानका ग्रन्थहरू बन्न गए । आज त रोग, रोगनिदान, उपचार र औषधि समेतको आविष्कार भइसकेको छ यस सम्बन्धमा । आज कुनै बोटमा रोग लागेको र औषधि छर्कने कुरा साधारण हली-सम्मले बुझिसकेका छन् । यसरी हामी वनस्पतिमा जीव छ छैन भन्नेतर्फ तर्क गर्नु पनि चन्द्रधरातलबाट पृथ्वी हेर्ने यात्रीलाई पृथ्वी गोल छ भन्ने साधारण भूगोलको पृथ्वी गोल छ भन्ने पुरानो पाठ दोहऱ्याउन खोज्नु जस्तै हुने ठान्दछु ।

पञ्च तन्मात्रा, सप्तदश अवयवले युक्त लिङ्ग शरीर तथा हिरण्यगर्भको स्थूल शरीरको उत्पत्तिमा परमेश्वर साक्षात् कर्ता हुन्छ । अरू समस्त संसारको उत्पत्ति हिरण्यगर्भद्वारा हुन्छ । ब्रह्मा विष्णु र महेश्वरभन्दा वेग्लै हिरण्यगर्भलाई मानिन्छ । हिरण्यगर्भ हाम्रो शास्त्रसंमत प्रथम जीव हुन् । भनिएको पनि पाइन्छ–

"स वै शरीरी प्रथमः स वै पुरुष उच्यते ।
आदिकर्ता स भूतानां ब्रह्माग्रे समवर्तत ।।"

त्यही पहिलो शरीरी हो त्यो नै पक्का पहिलो पुरुष भनिन्छ त्यो भूतहरूको आदिकर्ता ब्रह्मा पहिले उत्पन्न भए ।

"हिरण्यगर्भः समवर्त्तताग्रे भूतस्य" अर्थात् हिरण्यगर्भ भूतभन्दा अगाडि उत्पन्न भए, भन्ने श्रुति हाम्रो प्रमाणको आधारशिला बन्छ ।

प्रलयक्रम

अब सृष्टिपछि प्रलयको पालो आउँछ । प्रलय भनेको [illegible] विनाशलाई

भनिन्छ । हाम्रो शास्त्रअनुसार प्रलय चार किसिमका हुन्छन्– नित्य, प्राकृत, नैमित्तिक र आत्यन्तिक । त्यहाँ नित्य प्रलय सुषुप्ति (निद्रा) लाई मानिन्छ । त्यो सधैं जस्तो सबै प्राणीले वेहोरेकै कुरो हो । सुषुप्तिमा अर्थात् निदाएका वेला सकल कार्य प्रलय हुन्छन् । खालि कारणरूपले धर्म अधर्म पूर्वसंस्कार मात्र रहेको हुन्छ सुषुप्तिमा । त्यसैले त सुतेर ब्यूँझँदा सुखदु:खको अनुभव हुने र स्मरण पनि हुने भो त्यसमा कुनै अनुपपत्ति रहने भएनन् । सुषुप्तिमा अन्त:करण लय भएपछि त्यसको अधीन प्राणादिक्रिया कसरी हुन्छन् भन्ने शङ्का उठ्तछ । त्यसमा एक थरीले भने– कहाँ सास फेर्छ र निदाएकाले, त्यो फेला पारेको त भ्रम मात्र हो । सुषुप्तलाई आफ्नो देहको भान हुँदैन उसको लागि शरीर छैन अर्काले भान गरेको भ्रम त भन्नुपर्छ नि । ए गाँठे ! त्यसो भए सुषुप्त र मृतमा केही फरक छैन त ? आम्मै! के भनेको खोक्केर तिमीले कुरै नबुझेर, मरेको मान्छे र निदाएको मान्छेमा अवश्य फरक छ । फरक केले गर्छ भने सुषुप्तको लिङ्गशरीर संस्कारात्मना यहीं रहेको छ, मरेकाको भने लोकान्तरमा लिङ्गशरीर पुगेको हुन्छ । यसरी निदाएको र मरेकोमा फरक लिङ्गशरीरको यहीं रहनाले र लोकान्तरमा जानाले हुन्छ ।

निदाएकोले सास फेरेकै पनि हामीलाई भ्रान्ति भएको भन्न नचाहने हामीमध्ये तिमी पनि छौ म पनि छु यसो हुँदा यसमा अर्को पक्ष उठ्न सक्तछ । त्यसो हुँदा यसमा हामी के भन्छौं भने अन्त:करणका दुइ शक्ति मानौं ज्ञानशक्ति र क्रियाशक्ति, ज्ञानशक्तिविशिष्ट अन्त:करणको सुषुप्तिमा लय हुन्छ क्रियाशक्तिविशिष्ट अन्त:करण चाहिं रहिरहन्छ र सास फेर्ने क्रिया सुषुप्तिमा विनष्ट हुँदैन । यसमा श्रुति पनि प्रमाण छ– "यदा सुप्त: स्वप्नं न कञ्चन पश्यति, अथास्मिन् प्राण एवैकधा भवति । अथैनं वाक् सर्वैर्नामभि: सहाप्येति । सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति स्वमपीतो भवति इति ।" अर्थ:– जब सुतेकोले कुनै सपना देख्तैन, त्यस बेला यही प्राणमा नै (क्रियाशक्तिमा) एकत्व भई मिल्छ । अनि प्राणोपाधिक आत्मामा वाक् समस्त नामका साथ लयमा प्राप्त हुन्छ । हे सोम्य, त्यो उस बेला सत् ले सम्पन्न हुन्छ । स्वयं (आत्मा) मा प्राप्त हुन्छ । यसरी सधैं हुने नित्य प्रलय निद्रामा हुने कुरा देखाइयो ।

प्राकृत प्रलय– कार्यब्रह्म नाशनिमित्तक छ ब्रह्माको विनाश हुँदा सकल कार्य पनि विनाश हुन्छन् । यहाँ कार्यब्रह्म भनी हिरण्यगर्भलाई भनिएको ठान्नुपर्छ । हिरण्यगर्भको नाश हुनुअगाडि कसैलाई ब्रह्मसाक्षात्कार भएको छ भने प्रारब्धकर्म जसमाथि हिरण्यगर्भले ब्रह्माण्ड सञ्चालन गर्ने अधिकारको सूत्र समातेको

हुन्छ; त्यही नै खतम भई चुँडिसकेपछि विदेह कैवल्यात्मिका परा मुक्ति त्यसलाई हुन्छ । ब्रह्मलोक बसी ब्रह्मसभामा ब्रह्मचिन्तन गर्ने सबै हिरण्यगर्भका साथै एकैवाजि विदेहकैवल्य प्राप्त गर्दछन् । यसकै समर्थनमा यो प्रमाण प्रस्तुत गरिन्छ–

ब्रह्मणा सह ते सर्वे सम्प्राप्ते प्रतिसञ्चरे ।
परस्यान्ते कृतात्मानः प्रविशन्ति परं पदम् ।।

प्रलयकालमा ब्रह्माजीसँगै ती ज्ञानीहरु पनि परमपदमा प्राप्त हुन्छन् यो हो माथिको श्लोकको अर्थ ।

आफ्ना लोकवासीसँगै ब्रह्माजी मुक्त हुँदा उनका मातहतमा रहेका ब्रह्माण्ड, त्यसभित्र पर्ने सबै लोक त्यसका अन्तर्गतमा रहेका चराचर पनि मायामा लय हुन्छन् । हाम्रो परिभाषामा प्रकृति र माया पर्यायवाची भएका छन् । भनेको के हो भने ब्रह्माण्डादि समस्त कार्यको प्रकृतिमा लय हुनाले उसलाई प्राकृत लय भनिन्छ । ब्रह्मज्ञानबाट अविद्या हटी समस्त जगत्‌को जुन बाधरूप नाश हुन्छ त्यही ब्रह्मनिष्ठ हुन्छ । अब विनाश पनि दुइ थरीको भयो एक निवृत्तिरूप विनाश अर्को बाधरूप नाश । निवृत्तरूप विनाश मायानिष्ठ हुन्छ, बाधरूपनाश चाहिं ब्रह्मनिष्ठ हुन्छ ।

नैमित्तिक प्रलय– हिरण्यगर्भको दिनको अवसानलाई निमित्त मानी हुने त्रैलोक्यमात्रको प्रलयलाई नैमित्तिक प्रलय भनिन्छ । दिनपछि हुने रातमा आत्मसात् गरेर विश्वका स्रष्टा सुतेपछि हुने प्रलय चाहिं नैमित्तिक प्रलय हो ।

अब त विज्ञानका नयाँ खोजीबाट हाम्रा परमर्षिहरूले दिव्य दृष्टिले ज्ञान गरेका कुराहरू अर्धशिक्षितहरूलाई पनि विश्वास पर्दै आएको छ । यही भूभागमा पनि दिनमान र रात्रिमान समकालिक नभएर कहीं ६ महीनाको दिन र कहीं ६ महीनाको रात भएको जाने-सुनेकै कुरा हो । अब लोकान्तरयात्राको नयाँ शुभारम्भ भएपछि ज्ञानको पनि नवोन्मेष भयो । कालको बन्धन यस रूपमा लोकान्तरमा हुँदैन भनी गणितसिद्धान्तले सत्य प्रमाणित गर्‍यो । कोहीं मानिस पृथ्वीबाट मङ्गलतर्फ यात्रा गरी फर्कमा उसको यहाँको कालसँग यात्राकालको हिसाब फरक परी उसको आयुको भेदमा असर पार्छ । उदाहरणको रूपमा रेवतीलाई लिएर उनको लागि कुन वर ठीक हुन्छ भनी सोध्न गएका उनका पितालाई ब्रह्माले भने–

तिमीले देखेका राजाहरू पृथ्वीमा मरिसके फटपट जाऊ नत्र बलराम पनि बित्नेछन् उनलाई रेवती दिनु वेश होला । यो सुनी राजाले आफ्नी छोरी रेवती बलरामलाई दिए । यसलाई हामीले अघि उल्याएका सुन्दर्थ्यौं अब ठीक रहेछ यो कुरा भनी विद्वान्ले प्रमाणित गरिदियो । यदि कोही यहाँबाट लोकान्तरमा गइ फर्कंदा उसको आयुमा कालको प्रभाव पर्दैन र यहाँको भन्दा धेरै अन्तर रहन्छ जस्तै यहाँबाट गए-काको पचास वर्ष यहाँ बितिसकेको भए फर्केर आउँदा त्यति फरक नपरी दूरीको हिसाबले कालमा अन्तर पर्दछ र ४–५ वर्ष आयु बढी मात्र हुन्छ ।

यसबाट के कुरा प्रमाणित भयो भने पृथ्वीको दिनमानसँग तुलना गरेर लोकान्तरको दिनमानको हिसाब लगाउनु हुँदैन । सत्य, त्रेता, द्वापर औ कलि यी चार युग छन् । यस्तो चतुर्युग हजार बित्दा जति काल हुन्छ त्यति लामो समय ब्रह्माको एक दिन हुन्छ भन्ने हाम्रो शास्त्रको मान्यता छ । जति दिन हुन्छ त्यति नै रात पनि हुन्छ । सृष्टिकाल दिन र प्रलय चाहिँ रात्रिकाललाई लिएर नैमित्तिक प्रलय स्वीकारिएको छ यसमा शास्त्रको प्रमाण यस रूपमा प्रस्तुत गर्न सकिन्छ–

"चतुर्युगसहस्राणि ब्रह्मणो दिनमुच्यते ।"

प्राकृत प्रलय भनेको सय वर्षको आयु पूरा गरी ब्रह्माजीले चोला बदलेपछि हुने प्रलय हो । निमित्तिक प्रलय चाहिँ उनको दिन सकी रातमा विश्रान्ति लिंदा हुने प्रलय हो ।

आत्यन्तिक प्रलय– ब्रह्मसाक्षात्कारनिमित्तक सर्वमोक्षलाई भनिन्छ । जीव-लाई एकै मान्ने पक्षमा एकै पटक र नाना जीववादमा क्रमैले मोक्ष हुन्छ । यो तुरीय प्रलय ज्ञानोदयनिमित्तक छ र अज्ञानसहित कर्मको उपरस हुन्छ । अघिका तीनौटा भने कर्मको उपरतिनिमित्तक हुँदा यसमा र तिनमा विशेषता यहीं छ । प्रलयको क्रम देखाइन्छ–

भूतको उत्पत्तिक्रम श्रुतिमा जसरी भनियो लयक्रम पनि त्यसरी नै उत्पत्ति-क्रमको विपरीत हुन्छ । कार्य कारणमा लीन हुन्छ । उदाहरणको रूपमा घटरूप कार्य कारणरूप पृथ्वीमा लय हुन्छ । हाम्रा मतमा कार्यनाशमा त्यसलाई पैदा गर्ने अदृष्ट नाशलाई प्रयोजक मान्ने गरेको छ । उपादान कारणनाश कार्यनाशमा कारण मान्ने नैयायिकहरूलाई पृथ्वी आदि परमाणु नाश नहुने हुँदा त्यसकर परमाणु अविनाशी

भई महाप्रलय नहुने हुन्छ । त्यसो हुँदा कार्यको उपादान कारणको नाशकारण नभएर कार्यको उत्पन्न हुनामा जुन अदृष्ट कारण भएको छ त्यसलाई नै नाशको प्रयोजक (हेतु) मान्नु समुचित हुन्छ ।

यस रीतिले पृथ्वीको लय जलमा, जलको तेजमा, तेजको वायुमा, वायुको आकाशमा, आकाशको जीवाहङ्कारमा, जीवाहंकारको हिरण्यगर्भाहंकारमा र हिरण्यगर्भाहंकारको अविद्यामा लय हुन्छ । यस रूपले अव्यक्त पनि ब्रह्ममा लीन हुन्छ । "तत्त्वमसि" महावाक्यमा रहेको तत्‌को अर्थ जो ब्रह्म छ त्यसको यस प्रकारको प्रलयको कारण हुनु तटस्थ लक्षण हो ।

वेदान्तले ब्रह्मलाई जगत्को कारण भनी ठानेपछि ब्रह्म आफू उपादान भएपछि सप्रपञ्च हुने भो नत्र त सृष्टि वाक्य जुन श्रुतिप्रतिपादित छ त्यो अप्रामाण्य हुने भो भन्ने शङ्का उठ्नु स्वाभाविक नै हो । तर सृष्टि वाक्यहरूको तात्पर्य सृष्टिमा नभएर अद्वितीय ब्रह्ममा तिनको तात्पर्य रहेको छ ।

अद्वैत प्रतिपादनमा सृष्टिको उपयोग यस प्रकार गर्न सकिन्छ– यदि सृष्टि लाई प्रतिपादन नगरी ब्रह्ममा प्रपञ्चको निषेध प्रतिपादित गरे ब्रह्ममा निषिद्ध भएको प्रपञ्चलाई ब्रह्मदेखिन् अन्यत्र मान्नुपर्नेछ । जस्तै वायुमा निषिद्ध रूप पृथिवी आदिमा मानिएको छ । यस्तो आशंका कायम राखेर अद्वितीयत्व प्रति–पादित हुँदैन । सृष्टिवाक्यद्वारा ब्रह्मको ज्ञान गरेपछि, उपादानविना कार्यको सद्भाव अन्यत्र हुन्छ भन्ने प्रश्न खारेज हुन्छ । अनि "नेति नेति" वाक्यबाट ब्रह्ममा प्रपञ्चको असत्त्व बताउँदा प्रपञ्चको तुच्छता बोध हुन्छ । 'विषं भुक्ष्व' 'बिख-खा' भन्दा वाच्यार्थले विष खाने अर्थ भए पनि शत्रुको घरमा गएर खानु विष खानु तुल्य हो नखा भन्ने तात्पर्यले बोध हुन्छ । यही रीतिले सृष्टिवाक्यादिले अद्वैत ब्रह्म प्रतिपादित गर्ने तात्पर्य राखिएको छ ।

"य एशोऽन्तरादित्ये हिरणमयः पुरुषः" यस किसिमका सगुणोपासनासम्बन्धी वाक्य र "नेति नेति" निर्गुणप्रतिपादित वाक्यले गर्दा जिज्ञासुलाई दोधारमा पार्न खोजेझैं हुन्छ । तर तात्पर्य विचारी गडेर अर्थ गर्दा सगुणब्रह्मप्रतिपादक वाक्यको तात्पर्य उपासनाविधिमा अपेक्षित गुणहरूलाई आरोप गर्नाको निमित्त मात्र हो ब्रह्ममा ती गुणको अस्तित्व प्रतिपादित गर्नाको खातिर होइन । यसले गर्दा अद्वितीयब्रह्मप्रतिपादनमा ती तगारो भएर कुनै हालतमा तेर्सिदैनन् ।

हामी समन्वयवादी हुँदा निर्गुण ब्रह्मको तहमा पुग्न सगुण उपासना गर्नेहरू-लाई बाटो छेकिदिनुभएन ।

स्वरूप लक्षण तथा तटस्थ लक्षण गरिएको तत् पदले बुझाउने ब्रह्मलाई विभिन्न मतावलम्वीहरूले आ-आफ्ना रूपले व्याख्या गरे । कसैले त्यो ईश्वर चैतन्य माया प्रतिबिम्बित भनी बिम्ब-प्रतिबिम्बिवाद खडा गरे । जीवपरमेश्व-रसाधारण चैतन्यमात्र बिम्ब, त्यो बिम्ब अविद्यात्मिका मायामा प्रतिबिम्बित भयो भने ईश्वर चैतन्य, अन्तःकरणमा प्रतिबिम्ब भएमा जीव चैतन्य भनी ठाने अर्थात् श्रुतिले कार्योपाधिलाई जीव र कारणोपाधिलाई ईश्वर मानेको आधारमा यस कुराले पुष्टि पाएको छ । यिनका मतमा सूर्य-बिम्ब तलाउमा प्रतिबिम्बित भएको र कतारोमा प्रतिबिम्बित भइरहेको भेद तुल्य जीव परमेश्वरका भेद हुने भो । अविद्यात्मिका उपाधि व्यापक हुँदा त्यस उपाधिक ईश्वरको पनि व्यापकत्व रहने भो । अन्तःकरण परिच्छिन्न छ । त्यस उपाधिमा उपाधिक हुने जीव पनि परिच्छिन्न नै हुने भो ।

प्रतिबिम्ब भनेको प्रतिबिम्ब नै हो । जे होस्, उपाधि अविद्या भए पनि त्यसमा प्रतिबिम्बित चैतन्यलाई ईश्वर मान्न हुन्न । किनभने उपाधिमा रहने दोष उपाधिकमा पनि रहन जान्छ र ईश्वर पनि जीव झैं नै दोषयुक्त हुन्छ सूर्यबिम्ब समुद्रमा नै प्रतिबिम्बित भए पनि कतारोको पानीमा नै प्रतिबिम्बित भए पनि पानीमा हुने कम्पनले दुवैतिरको प्रतिबिम्बमा स्पन्दन त ल्याउँछ नै । त्यसो हुँदा यो अलि नमिल्ने कुरा भएकोले ईश्वरलाई बिम्ब र जीवलाई प्रतिबिम्बको स्थानमा राख्नुपर्छ । सूर्य झैं ईश्वर सूर्यको टक पानीमा परेको झैं जीवलाई मान्नुपर्छ । एक जीववाद मानेमा उपाधि अविद्या र अनेक जीववादको पक्षमा अन्तःकरणलाई उपाधि मान्नुपर्छ । यसरी ईश्वर र जीवको भेद मान्ने अर्का वेदान्ती छन् ।

वेदान्तमा विवरण र भामतीको बेग्लै विचारधारा छ । विवरणकारले बिम्ब-प्रतिबिम्बभाव ईश्वर र जीवको मानेका छन् भने भामतीकारले मायावच्छिन्न चैतन्यलाई ईश्वर र अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्यलाई जीव भनेका छन् । अवच्छेद-वादमा ईश्वरलाई सर्वान्तर्यामी मान्न सकिन्न भन्ने आरोप लागेको छ । त्यही आरोप बिम्ब-प्रतिबिम्बवादमा पनि उठाएर भनिएको छ । जस्तै गर्धनमा गाँसिएको टाउको ऐनामा प्रतिबिम्ब पर्दा त्यहाँ गर्दनमा गाँसिएको चाहिं मुख त भित्र पसेको हुँदैन र प्रतिबिम्ब मात्रै हुन्छ । यसरी नै ईश्वर बिम्ब भएपछि प्रतिबिम्ब भएको ठाउँमा

ऊ रहेको हुँदैन त्यसो भएमा ईश्वरको सर्वान्तर्यामित्व सिद्ध भएन । यस शंकालाई समाधान गर्दै भनिएको छ– मेघमण्डल र नक्षत्र समेत आकाश जलमा प्रतिबिम्ब पर्दा बिम्बभूत महाकाशको पनि जल प्रदेशमा सम्बन्ध जस्तो देखिन्छ । त्यस्तै परिच्छिन्न बिम्बको प्रतिबिम्बप्रदेशका साथ सम्बन्ध नभए पनि अपरिच्छिन्न ब्रह्म बिम्बको प्रतिबिम्बप्रदेशमा सम्बन्ध रहँदा कुनै विरोध हुन्छ भन्न सकिन्न ।

रूपहीन ब्रह्मको प्रतिबिम्ब सम्भव छैन भन्ने कुरा पनि होइन, नीरूप रूपको प्रतिबिम्ब हुन्छ । यहाँ ब्रह्म त गुण होइन, गुण पो नीरूप हुन सक्छ द्रव्य त नीरूप हुँदैन भन्न पनि पाइन्न, किनभने हामीले ब्रह्मलाई तिमीले मानेको द्रव्य भनेर मानेका पनि कहाँ छौं र आत्मा द्रव्य होइन भन्ने कुरा अगाडि नै भनिसकिएको छ । जस्तो एउटा नै चन्द्रमा अनेक किसिमका पानी भएका भाँडामा धेरै देखिन्छन् । जस्तै यो ज्योतिस्वरूप सूर्य भिन्न भिन्न जलमा अनेक थरीका देखिन्छन् त्यस्तै यो अज अविनाशी आत्मा पनि विभिन्न अन्तःकरणमा उपाधिभेदले भिन्न हुन्छन् । यस आशयको निम्नलिखित श्रुतिलाई बाधा पुऱ्याउने अनुमानले केही लछ्दाउँदैन । प्रमाणका लागि श्रुति उद्धृत गर्नु असंगत पनि होओइन ।

यथा ह्ययं ज्योतिरात्मा विवस्वान्
अपो भिन्ना बहुधैकोऽनुगच्छन् ।
उपाधिना क्रियते भेदरूपो
देवः क्षेत्रेष्वेवमजोऽयमात्मा ।।

परिभाषाकारको संगतिअनुरूप विवरणको मतलाई सिद्ध गरी यहाँ तत् पदार्थको निरूपण गरिएको छ ।

त्वम्पदार्थनिरूपण

तत् पदले ब्रह्म र त्वं पदले जीवलाई बुझाउँछ । कसैले अविद्या प्रतिबिम्ब जीव भनेर मान्दछन् तिनका पक्ष एकजीववाद हुन्छ । अनेकजीववादमा अन्तःकरण प्रतिबिम्ब हुन्छन् जीवहरू । जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्तिका भेदले जीव तीन अवस्थाले युक्त हुन्छ । जाग्रत् अवस्था भनेको इन्द्रियहरूद्वारा ज्ञान हुन्छ त्यो जाग्रत् दशा हो । अरू पछिल्ला स्वप्न र सुषुप्तिमा इन्द्रियहरू लय भएर रहेका हुँदा इन्द्रियजन्य ज्ञान ती अवस्थामा रहेका हुँदैनन् । इन्द्रियजन्य ज्ञानको अर्को अर्थ हो अन्तःकरणवृत्ति ।

स्वरूपज्ञान अनादि भएकोले अन्तःकरणवृत्तिलाई नै ज्ञान भनेर मान्नुपर्छ ।

अन्तःकरणवृत्तिको काम विषयगत आवरण हटाउनु हो भन्ने एउटा मत छ । यस मतमा घटादि अधिष्ठानमा विद्यमान चैतन्य पनि जीवगत चैतन्य भएकोले जीवलाई सदा सर्वदा घटादिविषयज्ञान होइरहने प्रसंग आइपर्छ । यसैले घटादिहरूले अवच्छिन्न चैतन्यलाई ढाक्ने अज्ञान जुन मूलाविद्यामा अवलम्बित रहन्छ, त्यसलाई मान्दा घटादि सदा उपलब्ध हुँदैनन् । जब त्यसको आवरणलाई अन्तःकरणवृत्तिले हटाउँछ, अनि घटादि उपलब्ध हुन्छन् । अनावृत चैतन्यको सम्बन्ध नै ज्ञानको निम्ति प्रयोजक हेतु मानिएको छ । यो आवरण नित्य भएमा घटादि फेरि नहुने हुँदा अन्तः-करण वृत्तिले आवरण भङ्ग हुन्छ भनिएको छ । त्यसैले आवरणाभिभव गर्नु नै वृत्तिको काम हुन्छ । चैतन्यले त्यो काम हुँदैन उ त खालि प्रकाशक मात्रै हो । त्यसो भनेमा परोक्ष र प्रत्यक्ष भन्ने कुरै रहँदैन । परोक्ष स्थलमा पनि चैतन्यको भासकत्व छँदैछ त्यसैले आवरण हटेपछि प्रत्यक्ष हुनुपर्ला । त्यो हुँदैन र हामीले परोक्षवृत्ति भन्दा विशेषवृत्ति अन्तःकरणवृत्तिलाई आवरणनाशक मान्नुपर्छ ।

अर्को मत छ यसैमा "सम्बन्धार्था वृत्तिः" भन्ने । चैतन्य सम्बन्धको लागि वृत्ति हुन्छ भन्ने यो दोस्रो पक्षमा अविद्यारूप उपाधिले युक्त जीव अपरिच्छिन्न हुन्छ । अपरिच्छिन्न रूप भएकोले घटादि प्रदेशमा विद्यमान भएर पनि जुन बेलासम्म घटादि आकारको अनुसार अपरोक्षवृत्तिको अभाव रहन्छ त्यस समय घटादि ज्ञान हुँदैन । किनभने घटादिको र उसको सम्बन्ध छैन । वृत्ति तदाकार हुन्छ जब, अनि घट भासमान हुन्छ । वृत्तिको र चैतन्यको सम्बन्ध भएपछि ज्ञान हुने भएको हुँदा "सम्बन्धार्था वृत्ति" भन्ने कुरो ठीक ठहर्छ ।

अविद्याको उपाधिक अपरिच्छिन्न व्यापक जीवनको स्वतः समस्त वस्तुसँग सम्बद्ध हुँदा वृत्ति नहुँदा सम्बन्धको अभाव भो भनेर भन्न कसरी मिल्ला र फेरि असङ्गत्व दृष्टि राखेर त्यसो भनेको हो भने वृत्ति भएपछि पनि सम्बन्ध हुँदैन, यसरी दोहोरो पासो पर्‍यो भन्नेहरूले कुरा बुझेनन् । हामीले सम्बन्ध सामान्यलाई कहाँ निषेध गरेको छ र घटादिमानप्रयोजक सम्बन्धविशेषको पो त कुरा गरेको । त्यो सम्बन्धविशेष विषयको र जीव चैतन्यको व्यंग्यव्यञ्जकतालक्षण कहिलेकाहीं हुने तत्तदाकार वृत्तिमा नै निर्भर हुन्छ ।

तैजस अन्तःकरण, स्वच्छ द्रव्य भएकोले स्वतः जीव चैतन्यलाई अभिव्यञ्जन

गर्न अर्थात् प्रकाशित गर्न समर्थ हुन्छ । घटादि द्रव्य भए अस्वच्छ भएकाले त्यसो गर्न सक्तैनन् । घटाकार वृत्तिको घटसँग सम्बन्ध हुनासाथै पहिले वृत्तिले घटमा रहेको जाड्यलाई अभिभव (नाश) गर्छ अनि वृत्तिबाट उत्पन्न हुने चैतन्यको अभिव्यञ्जन गर्ने योग्यता घटमा रहन्छ । यसले वृत्तिको उत्थान भएपछि चैतन्य अभिव्यक्त हुन्छ ।

यही कुरालाई विवरणले समर्थन पनि गरेको छ । अन्तःकरण आफूमा झैं आफूसँग संसर्ग कायम गर्ने घटादिमा चैतन्यलाई अभिव्यक्ति गर्ने योग्यता संपादन गर्दछ । अस्वच्छ द्रव्य पनि स्वच्छ द्रव्यको सम्बन्ध भएको बेला प्रतिबिम्ब ग्रहण गर्न सक्तछ । हामीले लिउन लगाएको भित्तामा कुनै पनि प्रतिबिम्ब ग्रहण गर्ने शक्ति देखेका छैनौं । तर, त्यही लिउन लगाएको भित्तामा तैलरङ्ग लगाई वार्नेसले पालिस दिएपछि मुख पनि देखिन्छ । तैलरङ्ग र पालिसको स्वच्छताले त्यो भित्तामा मुखादि प्रतिबिम्बग्राहिता आउँछ । यसबाट अस्वच्छ द्रव्य पनि स्वच्छ द्रव्यको सम्बन्धबाट प्रतिबिम्ब ग्रहण गर्न सक्तछ भन्ने कुराको प्रमाण हुन्छ । चैतन्यको प्रतिबिम्बलाई ग्रहण गर्नु नै घटादिको अभिव्यञ्जकत्व र घटमा प्रतिबिम्ब हुनु चैतन्यको अभिव्यक्तत्व मान्नुपर्छ ।

प्रत्यक्षज्ञानको बेला घटादिसँग सम्बन्ध हुनालाई वृत्ति बाहिर जान्छ र विषयगत जाड्य नष्ट पारी घटादिहरूमा चैतन्य अभिव्यक्त गर्ने सामर्थ्य जन्माउँछ । परोक्षस्थलमा वस्तुसँग वृत्तिको सम्बन्ध हुँदैन र प्रत्यक्ष हुँदैन । हामीले पर्वतमा आगोलाई देखेको भए पो चक्षु इन्द्रियद्वारा अन्तःकरणवृत्ति विषयसँग सम्बद्ध हुन्थ्यो र हामीले प्रत्यक्ष गर्दथ्यौं । विषय अपरोक्ष हुन चैतन्याभिव्यञ्जकत्व हुनुपर्छ । जीव व्यापक छ तापनि वृत्तिलाई सम्बन्ध कायम गर्ने माध्यम मान्नुपर्छ ।

जीवलाई जसले अन्तःकरणको उपाधिक माने । तिनको परिच्छिन्नत्वपक्षमा बाह्य विषयको अधिष्ठानभूत चैतन्यसँग जीवको अभेदत्व स्वीकार गर्न सकिन्न । यसो भएपछि परिच्छिन्न जीव घटादिको उपादान हुँदैन ब्रह्म नै घटादिको उपादान हुन्छ । मायोपाधिक भएर नै ब्रह्म समस्त घटादिसँग अन्वित हुन्छ । यसैले ब्रह्मको सर्वज्ञता मान्न सकिन्छ । घटादिको अधिष्ठानभूत ब्रह्म चैतन्यको र जीवको अभेद नभई घटादि अवभास असंभव हुन जाने हुँदा त्यो अवभास गर्न घटादिको अधिष्ठानभूत ब्रह्म चैतन्यको अभेद सिद्ध गर्न घटाकार वृत्ति मान्नु आवश्यक हुन्छ ।

वृत्तिले प्रति प्रमातृचैतन्य विषयचैतन्य दुइलाई एक बनाउन कसरी सक्ला

र घट र अन्तःकरण उपाधि बेग्लै छन् । त्यसो हुँदा तद् तद् अवच्छिन्न चैतन्य अभेद हुन सक्तैनन् भन्ने शङ्का उठने संभावनालाई खण्डन गरी यसो भनिन्छ– "वृत्ति बाहिर जान्छ" यसो भन्ने स्वीकार गरेपछि वृत्ति, अन्तःकरण र विषय यी सबै एकत्र हुन्छन् । उपाधि एकदेशस्थ भएपछि तदवच्छिन्न चैतन्य पनि अभेद हुन्छ । यो कुरा प्रत्यक्ष कसरी हुन्छ भन्ने ठाउँमै भनिसकिएको छ । यस प्रकार प्रत्यक्ष ज्ञानको बेला भिन्न भिन्न मतअनुसार वृत्तिको उपयोगलाई दर्शाइयो ।

स्वप्नावस्था

जुन अवस्थामा इन्द्रियव्यापार उपरत हुन्छन् । तथा प्रातिभासिक गोचर (कल्पित घटादि अधिष्ठानको आकार लिने) अपरोक्ष अन्तःकरणवृत्तिको अवस्था-विशेषलाई स्वप्नावस्था भनिन्छ । जाग्रत् अवस्थामा अन्तःकरणवृत्ति इन्द्रियको व्यापारमा निर्भर हुन्छ । सुषुप्ति अवस्थामा भने अविद्यावृत्ति हुन्छ । अन्तःकरणवृत्ति पनि त्यसबेला लय हुन्छ ।

सुषुप्ति–

अविद्याविषयक अविद्या वृत्तिलाई सुषुप्ति अवस्था भन्दछन् । जाग्रद् र स्वप्ना-वस्थामा जुन अविद्याकार वृत्ति हुन्छ त्यो अन्तःकरणको वृत्ति हो । यहाँ भने अन्तः-करणवृत्ति छैन खालि अविद्यावृत्ति मात्रै छ र ती दुइ अवस्थाभन्दा यो सुषुप्ति अवस्था बेग्लै छ ।

यहाँ कसैले मरण र मूर्च्छालाई अवस्थान्तर माने कसैले यी दुइ अवस्था पनि सुषुप्तिमा नै अन्तर्गत गरे । तर, हामी यहाँ अवस्थाको लामो व्याख्या गर्नपट्टि नलागी चूप लाग्दछौं ।

जीव मायोपाधिक माने एक जीवात्मवाद हुन्छ । अन्तःकरणोपाधिक मानेमा जीव नाना हुन्छन् । जीवका हकमा विभिन्न दर्शनले थरीथरीको मत प्रस्तुत गरेका छन् । कोही परमाणुपरिमाण जीव भन्दछन् । कोही मध्यम परिमाण जीवको स्वीकार्छन् । कोही जीवलाई विभु मान्दछन् । हामी जीवलाई विभुपरिमाण भएको मान्छौं । मध्वसंप्रदायमा "बुद्धेर्गुणेनात्मगुणेन चैव ह्याराग्रमात्रो ह्यवरोऽपि दृष्टः" भन्ने श्वेताश्वतरोपनिषद्को वाक्यलाई प्रमाणकोटिमा राखी "आराग्रमात्र" भन्नाले अणुजीववाद माने । तर यसको अर्थ गर्दा स्वयं आफ्नो गुणले अवर(जोभन्दा वर =

महान् कुनै छैन) आत्मा, बुद्धि गुणले गर्दा नेमिको टुप्पो जस्तो भएको हो भन्नाले व्यापक आत्मा अन्तःकरण परिमाणलाई उपाधि मानेर परमाणुतुल्य भनेको हो वास्तवमा जीवको आफ्नो स्वरूप त यही मन्त्रले पनि व्यापक नै भनेको छ ।

त्यो जीव स्वयंप्रकाश छ । स्वप्नावस्थालाई लिएर "अत्रायं पुरुषः स्वयं ज्योतिः" भनेर श्रुतिले भनेको पाइन्छ । यसरी नै जीवलाई अनुभवरूप मानी "प्रज्ञानघनः" भनिएको हो । अनुभव गर्छु भन्ने व्यवहारवृत्ति प्रतिविम्बित चैतन्यलाई लिएर भएको हो । त्वम्पदार्थ यसरी निरूप गारयो । संसारमा तत् र त्वम् दुइ पदार्थ भए । अब ती दुइलाई एक बनाएपछि अद्वैतसिद्धि हुन्छ । यसैको लागि महावाक्यहरू उद्यत छन् र हामीलाई अद्वैत ज्ञान गराउन जाग्रत् छन् । श्रुतिले भन्छ– "तत्त्वमसि ।" महावाक्यले प्रतिपादित तत्त्वंपदको ऐक्य अब भनिन्छ ।

त्यो र तँ यी दुइ कुरा भन्दा बढी अरू छैनन् भन्दा म पनि त छ भन्नेहरूलाई हामी भन्छौं– त्यो म पनि अर्काले तँ भनिने हुँदा त्यो छुट्न गएको छैन । जडवादीका मतमा पनि त्यो र तँ एकै हुन्, एक किसिमले भौतिकवादी पनि अद्वैतवादी नै हो । किनभने जब सबै परमाणुलाई विश्लेषण गर्दै त्यसलाई शक्तिमा परिवर्तित गर्छ र पदार्थलाई शक्तिस्वरूप हुन सक्ने ठान्छ । र प्रयोग गरेर अणुवम पड्काउँछ । प्रकृति पुरुषको भेद मान्ने द्वैतवादीले दुवैलाई बेग्लै मानेर अलग्ग राखी काम चलाउन नसकी दुवै एक ठाउँमा घुलमिल हुने महत्तत्त्वलाई मान्नुपर्‍यो । बुद्धिमा पुरुषको प्रतिबिम्व परेर जड पनि चेतन झैं हुन्छ भनेको अर्को शब्दमा एक अर्कोसँग जुट्तछन् भनेको न हो । बेग्लाबेग्लै रहेर काम चल्दैन । मुख्य कुरा के भने अवस्थाअनुसार तह-तहको ज्ञान दिनुपर्छ । आइन्स्टाइनका ठूलठूला सिद्धान्त विज्ञानको पहिलो कक्षाका छात्रलाई भनिदैन । त्यस्तै यो जगत् मायामा अध्यास भएको हुँदा यसको वास्तविकता नभई जीवात्मा र परमात्मा पनि ऐक्य भएको सत्य सर्वसाधारणबाट बोधगम्य हुने कुरो होइन ।

अल्पज्ञ जीव र सर्वज्ञ ईश्वर भनी श्रुतिस्मृतिले पनि भनेको छ र खूदै म ईश्वर होइन भन्ने प्रत्यक्ष आफूलाई पनि छ । श्रुति "द्वा सपर्णा सयुजा सखायौ" भन्छ । स्मृतिमा "द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।" भन्ने पाइन्छ । यसो हुँदा "आदित्यो यूपः" भनेर मौलोलाई चिल्लो देखेर सूर्यसँग दाँज्ने अर्थवादी परम्परा पो हो कि "तत्त्वमसि" वाक्य भन्न नसक्ने स्थिति छैन । चेतन यजमानलाई "यजमानः प्रस्तरः" भनेर प्रस्तर हो यजमान पनि भनेको पाइन्छ । वेदवाक्य जति

छन् तिनको ठीक अर्थ नै कहाँ हुन्छ र । यस्ता शङ्का उपशङ्कालाई केलाएर जैमिनिले पूर्व मीमांसाका हजार अधिकरण बनाई राम्ररी छानबिन गरेका छन् । यी भन्दा ठूला समालोचनाका सिद्धान्त लेख्ने व्यक्ति न भूतो न भविष्यति भन्न अत्युक्ति हुँदैन । अर्थवाद वाक्यसँग सिद्धान्तपरक वाक्यलाई जोडेर व्याख्या गर्न उनको कानूनी दफाले दिँदैन । उद्देश्य नै जहाँ फरक रहन्छ । अर्थवादले प्राशस्त्यलाई जनाउन वर्णन गर्छ भने सिद्धान्तपरक वाक्य कार्यलाई बोध गराउँछ । हुनत जैमिनि "आम्नायस्य क्रियार्थत्वात्"– भन्ने सूत्रले क्रियापरक वाक्यलाई बुझाउने विधिवाक्यको महत्व छ भन्दछन् । तर हाम्रा वेदव्यासले यसमा राय फटाएर तत्त्वमसि जस्ता वाक्य पनि दशमस्त्वमसिले दिएको महत्त्वलाई बिर्सन नसकी कार्यबोधकत्वमा प्रमाणित भएको देखाइएको छ ।

भेदप्रत्यक्षको सम्भावित करण दोष मानेर वेदजन्य ज्ञानमा त्यो दोष नहुने हुँदा हामीलाई इन्द्रियजन्य ज्ञानमा भन्दा शास्त्रमा प्रामाण्य बढ्ता गराउँछ । यो चर्मचक्षुले कति टाढासम्म देख्न सक्छ । "प्रज्ञानेत्रो लोकः" भनेर हामीलाई वेदले भनेको छ । हुन पनि नाङ्लो जस्तो चन्द्रमा देख्ने आँखाभन्दा चन्द्रगत अधिकपरिमाणग्राही ज्योतिःशास्त्रको बढ्ता प्रामाण्य हुन्छ । शास्त्रको आधार मानेर नै आज वैज्ञानिकहरूको सिद्धान्तमा विश्वास गरेर नै नील आर्म स्ट्रङ्ग चन्द्रधरामा पहिलो पदार्पण गर्ने महामानव भए । अर्को हाम्रो एउटा न्याय छ "सविशेषणे हि विधिनिषेधौ विशेषणमुपसंक्रामतः सति विशेष्यबाधे ।" अर्थः– विशेषणसहित विशेष्यका विषयमा विधिनिषेध यदि भनिएको छ भने एव विशेष्यमा यदि त्यस विशेषणको बाध हुन्छ भने ती विधिनिषेध विशेषणको लागि सम्झनुपर्छ । उदाहरण जस्तै पाकेर रातो भएको माटोको गाग्रोमा "रक्तोऽयं न श्यामः" यो रातो छ कालो होइन भन्दा घटै होइन भनेको नभई घरमा रहेको श्याम विशेषणसम्मको निषेध गरिन्छ । यसरी नै जीवात्मा र परमात्मा भिन्न छन् यो जुन प्रत्यक्ष छ त्यसको विषय जुन धर्मको कारण परस्पर भिन्न प्रतीत छन् ती विशेषणीभूत धर्मको भेद हो । जीवात्मा परमात्माको भेद, त्यस प्रत्यक्षको विषय होइन ।

आगम निगमसँग बाध पर्ने अनुमानलाई हामीले प्रमाणकोटिमा राखेका छैनौं । पर्वत पाषाणमय हुने हेतुले मेरु पर्वत पनि लामडाडा बराबरको पहाड होला । आगमान्तर विरोध छ नि द्वासुपर्णा पनि श्रुति नै हो तत्त्वमसि पनि श्रुति नै हो भन्ने हो भने यहाँ विरोध छैन । तत्परवाक्य र अतत्परवाक्यमा तत्परवाक्य त्यस विषयमा प्रबल हुन्छ । लोकप्रसिद्ध जीवात्मा र परमात्माको भेदको अनुवाद गर्ने

द्वा सुपर्णा भन्ने वाक्यभन्दा उपक्रम उपसंहारबाट ज्ञात हुने अद्वैत तात्पर्य युक्त तत्त्वमसि वाक्य नै अधिक प्रबल हुन्छ । यसै हुँदा मीमांसा गरेर मात्रै शास्त्रको तात्पर्य गर्नुपर्छ उत्तर मीमांसामा अद्वैतवादलाई नै समर्थन गरेको पाइन्छ ।

जीव र परमात्मालाई ऐक्य मानेमा विरुद्ध धर्मको आश्रयको उपपत्ति छैन पनि भन्नुपर्दैन । चिसो पानी औपाधिक उष्णताको आश्रय हुन्छ । स्वभावतः निर्गुण जीव अन्तःकरणादिक उपाधिद्वारा कर्तृत्वादिक आश्रय हुन्छ । जलमा उष्णताको आरोप झैं जीवमा पनि कर्तृत्वादि आरोपित हुन्छ उपाधिको आश्रयबाट । हाम्रो सिद्धान्तमा आत्मामा कुनै हालतमा पनि कर्तृत्व नहुने हुँदा आरोप्य (कर्तृत्व) को प्रमात्मक ज्ञानजन्य संस्कारको अभावमा आरोप कसरी हुन्छ ? यस्तो उपशंका गर्नु पर्दैन । किनभने हामी आरोप्यको प्रमात्मक ज्ञानबाट उत्पन्न हुने संस्कारलाई आरोपमा कारण मान्दैनौं । अपितु आरोप्यविषयक संस्कारलाई नै त्यस आरोपमा कारण मान्दा हामीलाई लाघव पर्छ । अध्यासमा पूर्व पूर्व संस्कारलाई कारण मान्ने हो भने पहिलो आरोप अर्थात् प्रथम अध्यास कसरी सिद्ध गर्ने भन्ने पनि ठान्नुपर्दैन । हामीले अध्यासको प्रवाहलाई अनादि मानेका छौं । अनादि परम्परा नमान्ने चार्वाक वाहेक अरू दार्शनिक छैनन् । उनका सिद्धान्तहरू अनादिवादमा नै आश्रित छन् भन्ने विर्सनु हुँदैन ।

जीव र परमात्मा आफ्ना विशिष्ट गुणले वाच्यार्थबाट एक नभए तापनि चैतन्यांशमा लक्ष्यार्थले हामीले ऐक्य प्रतिपादित गरिसकेका छौं । त्यसैले त्यो कुरा प्रतिपादित गर्ने तत्त्वमसि आदि वाक्य अखण्डार्थ छन् । कार्यपरक वाक्यलाई पूर्वमीमांसाले प्रामाण्य मानेझैं सिद्धपरक वाक्य पनि प्रामाण्य छन् भनी उत्तर मीमांसा यिनै महावाक्य अघि सार्दछ । तिमीले छोरा पायौ भन्दा हर्ष र तिम्री कन्याले पेट बोकिछन् भन्दा दैन्य भएको सर्वसाधारणमा देखे-सुनेकै कुरा छ अविवाहिता छोरीले नाठो खेलाएर पेट बोकेको खबरले खेद हुनु र सातौटा छोरी छोरी भएको वेला छोरा पायौ भन्दा हर्ष हुनु सिद्धपरक वाक्यको ठूलो करामत हो ।

यस प्रकार सर्व प्रमाणले अविरुद्ध श्रुति स्मृति इतिहास पुराण प्रतिपाद्य जीवात्मा र परमात्माको ऐक्य अर्थात् अद्वैतसिद्धि नै वेदान्तशास्त्रको विषय रहेछ भन्ने कुरा यसरी सिद्ध हुन्छ ।

प्रयोजन तथा उपसंहार

जसलाई जानेर त्यसको प्राप्तिको इच्छा हुन्छ, त्यो प्रयोजन भनिन्छ । मनुष्यको त के कुरा ? प्रयोजनको उद्देश्य नराखी कुनै जीवको प्रवृत्ति हुँदैन । मनुष्यका बारेमा 'न हि मनुष्याच्छ्रेष्ठतरं हि किञ्चित्' भनी हाम्रा ग्रन्थले सर्वश्रेष्ठ भन्ने प्रमाणित गरेको छ । प्रयोजन मुख्य र गौणका भेदले दुई थरीका हुन्छन् । सुख र दुःखाभाव मुख्य प्रयोजन मानिन्छ प्राणीमा गौण चाहिं सुखको साधन र दुःखपरिहार साधनलाई मानेको छ । सुख पनि दुइ प्रकारको छ– सातिशय सुख र निरतिशय सुख । विषयको संसर्गनाट उत्पन्न हुने अन्तःकरणवृत्तिमा न्यूनाधिक भावले आनन्दांशको आविर्भाव हुने सुख सातिशय सुख हो । विषयजन्य सुखमा सापेक्षता रहन्छ घटवढ हुनु स्वाभाविक हो । निरतिशय सुख चाहिं ब्रह्म नै छ । ब्रह्मप्राप्तिवाट भएको सुखमा न्यूनाधिकता रहँदैन । त्यसैले त्यो निरतिशय सुख भनिन्छ । यसैले यो परम प्रयोजन मान्नुपर्छ ।

धेरै दार्शनिकहरूले दर्शनशास्त्रको प्रयोजनमा दुःखको अत्यन्ताभावलाई नै मुख्य ठाने । यदि दुःख नै नहुँदो हो, अथवा यो दुःख हटाउन नसकिने हुँदो हो त प्रवृत्ति नै हुन्न थिएन मनुष्यको । दुःख यो संवेदनशील प्राणीलाई मानिसलाई पद-पदमा अवगत भएको छ । दुःखसन्तप्त व्यक्ति दुःखनिवृत्तिको लागि सतत प्रयत्नशील पनि छ । दुःख पनि आध्यात्मिक, आधिभौतिक र आधिदैविक भेदले तीन प्रकारका छन् । आध्यात्मिक दुःख पनि मानसिक र शारीरिक भेदले दुइ छन् । आध्यात्मिक दुःख सर्वात्मना हट्न सक्तैन एक भयो अर्को हुँदैन अर्को जुटायो अर्को उम्कन्छ । हुन पनि "भोगे रोगभयम्" भनेजस्तै हुन्छ । हटे पनि दुःख अर्को तर्फि फर्केर आउँछन् । यही हिसावले बाँकी आधिभौ-

तिक र आधिदैविक दु:खको पनि ऐकान्तिक र आत्यन्तिक दु:ख नाश हुँदैन। वेदविहित कर्मले प्राप्त हुने स्वर्गादि सुख पनि क्षयी छ तथा सातिशय छ। आफूभन्दा बढ्ता भएको देखेपछि हीनताभासले भित्रभित्रै पिल्स्याउँछ यो जीवको कमजोरी पनि छ। यसो हुँदा सुख होइन, दु:खाभावको लागि प्रवृत्ति हुन्छ मनुष्यको भन्ने राय धेरै थरीको छ यसमा सांख्य न्यायवैशेपिक बौद्धहरूको एक मत पाइन्छ। उनीहरूले सुखप्राप्ति भन्नु दु:खाभावलाई लिएर नै हो भन्ने ठानेका छन्। यसको निम्ति कुनै अन्य उपाय कामयावी नहुने हुँदा दर्शनको प्रयोजन छ भन्ने राय व्यक्त गरे।

यहाँ अरू दार्शनिकले दु:खनिवृत्तिरूप मोक्ष मानेर आत्माको स्वरूपको नै अपलाप गरेका छन्। हाम्रो मतमा ब्रह्मको स्वरूपको निर्देशन गर्दा- "विज्ञानमानन्दं ब्रह्म" भन्ने श्रुतिअनुरूप आनन्दात्मक ब्रह्म छ भन्ने निष्कर्ष हुन्छ। जीव र ब्रह्म एकत्वमा पुगेर द्वैतवाद वास्तव होइन भन्ने कुरा प्रमाणित भइसक्तछ। मोक्ष स्वस्वरूपावाप्तिरूप हो पनि भनिन्छ। आफ्नो स्वरूप आनन्दघन छ भने त्यहाँ रहँदा दु:खाभाव मात्र छ सुखप्राप्ति छैन भन्नु कति अमिल्दो कुरो होला ?

यो जगत्मा प्राणी बाँचेको छ भने आनन्दको केही मात्रास्पर्शको उद्बोधले नै बाँचेको छ। "आनन्देन जातानि जीवन्ति" भनेर हामीलाई महान् सत्यको रहस्य खोलिदिएको छ श्रुतिले। हामी यातनामय जिन्दगी गुजारेका प्राणीलाई पनि बाँच्ने प्रबल आकांक्षा भएको देख्तछौं। गूको कीरो पनि रमाएकै छ त्यो दुर्गन्धमा, विषकीट पनि विष पचाएर बाँचेकै छ विषमा। औंस्या परेर अङ्ग फत्फती कुहिएको महारोगी पनि आनन्दमात्राले छोएको हुँदा कोरीलाइ ज्यू प्यारो भएको देखेकै छौं। यो किन ? यसरी सबैले आफ्नो स्थितिमा सुखको अनुभव किन गरे ? ब्रह्म आनन्दमय भएको र जीव ब्रह्म एकै भएकोले मायाले व्यामोह हुँदा पनि आनन्दको स्पर्श पाई आनन्दित भएका छन्। श्रुतिले भनेको छ यसैलाई लिएर–"एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति" अर्थात् यही आनन्दांशलाई लिएर अन्य प्राणी जीवित छन्। हामीले ती दु:खी छन् भन्ने सम्झेर दया गरी तिनको दु:ख छुट्कारा गर्न हत्या गरिदिने विचार गर्नु पाप हो। ती पनि आफ्नो स्वरूपको अंशले आलोक भएका छन्। "मानभवं भूयासम्" यो भावना आकीट ब्रह्म पर्यन्त एक नाश रहन्छ। गूको कीरोलाई तिमी

छेस्को यसो चलाऊ त उ त्यो जीवन जोगाउन भरमौदुर कोशिश गर्छ भागेर अस्तित्व जोगाउन सलबलाउँछ र चलमलाउँछ ।

यताबाट के बुझिन्छ त भने– "आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात् ।" आनन्द नै ब्रह्म हो भन्ने जान्यो । अमोक्ष अवस्थामा विषयको संगर्गजनित अन्तःकरण-वृत्ति तारतम्य रहन्छ र सुखमा पनि तारतम्य हुन्छ । यस तारतम्यलाई याज्ञ-वल्क्यले सम्राट् जनकलाई बताए । समस्त भारतवर्षको राजा त्यस वेला जनक थिए र उनलाई याज्ञवल्क्यले सम्राट् भनेका हुन् । यसबारेमा उपनिषद्को यो भाग मननयोग्य छ–

"स यो मनुष्याणां राद्धः समृद्धो भवत्यन्येषामधिपतिः सर्वैर्मानुष्यकैर्भोगैः सम्पन्नतमः स मनुष्याणां परम आनन्दोऽथ ये शतं मनुष्याणामानन्दाः स एकः पितॄणां जितलोकानामानन्दोऽथ ये शतं पितॄणां जितलोकानामानन्दाः स एको गन्धर्व-लोक आनन्दोऽथ ये शतं गन्धर्वलोक आनन्दाः स एक कर्मदेवानामानन्दो ये कर्मणा देवत्वमभिसम्पद्यन्तेऽथ ये शतं कर्मदेवानामानन्दाः स एक आजानदेवानामानन्दाः स एकः प्रजापतिलोक आनन्दो यश्च श्रोत्रियोऽवृजिनोऽकामहतोऽथ ये शतं प्रजापति लोक आनन्दाः स एको ब्रह्मलोक आनन्दो यश्च श्रोत्रियोऽवृजिनोऽकामहतोऽथैष एव परम आनन्द एष ब्रह्मलोकः समाडिति होवाच याज्ञवल्क्यः सोऽहं भगवते सहस्रं ददाम्यत ऊर्ध्वं विमोक्षायैव ब्रूहीत्यत्र ह याज्ञवल्क्य बिभयाञ्चकार मेधावी राजा सर्वेभ्यो माऽन्तेभ्य उदरौत्सीदिति ।"

– वृहदारण्यक चतुर्थ अध्याय तृतीय

अर्थ– यसको डक्का डक्की माने हो– जो मानिसहरूले आराधित र समृद्ध भई अरूको अधिपति बनी सबै मनुष्यका भोगले सम्पन्नतम छ त्यही मनुष्यहरूको परम आनन्द हो । यस्तो मनुष्यको सय आनन्द त्यो लोक जितेका पितृहरूको एक आनन्द हो । यसरी नै पितृका सयौं आनन्द गन्धर्वलोकको एक आनन्द हुन्छ । गन्धर्वहरूको सय आनन्द सोमयागादि गरी देवता भएकाको एक आनन्द बरोबर हुन्छ । कर्मद्वारा देवता हुनेहरूको सय आनन्द जन्मैबाट देवता भएकाको एक आनन्द-तुल्य हुन्छ । जन्मजात देवताको सय आनन्द प्रजापतिको एक आनन्द सरि हुन्छ । प्रजापतिको सय आनन्द बरोबरको एक आनन्द ब्रह्मलोकको आनन्द हुन्छ । श्रोत्रिय

पापरहित र कामनामुक्तको जुन आनन्द छ त्यही परम आनन्द हो सम्राट् भनेर याज्ञवल्क्यले भनेपछि भगवान् याज्ञवल्क्य ! यसका लागि म हजार गाई दिन्छु अब यसभन्दा अरु माथि मोक्षका लागि भन्नुहोस् भनेर मेधावी राजा जनकले भन्दा, याज्ञवल्क्य डराए– मेधावी समाट्ले मलाई प्रश्न टुङ्ग्याउन दिएनन् भन्ने उनको मनमा चिसो पऱ्यो ।

यो यहाँ उद्धृत गर्नाको कारण के भने आनन्द पनि सापेक्ष हुन्छन् । तर तृष्णामुक्त भएका ब्रह्मज्ञानीको आनन्द नै परमानन्द हो । यसमा हाम्रा महर्षि वेदव्यासले भनेको छ–

यच्च कामसुखं लोके यच्च दिव्यं महत्सुखम् ।
तृष्णाक्षयसुखस्यैते नार्हतः षोडशीं कलाम् ।।

दुनियाँदारमा जुन कामसुख छ, जुन दिव्य महान् सुख छ, तृष्णाक्षय सुखको यी सोह्र खण्डको एक खण्ड पनि प्राप्त गर्न सक्तैनन् । मनुष्यको परमाधिपति भएर सबै भोग सम्पन्नतम हुँदा पनि पितृलोकको आनन्दको गन्धसम्ममा पुग्दो रहेनछ । उपभोग गर्दा काम शान्त हुने त कुरै भएन दाउरो हालेर बलेको आगोमा घ्यू हाल्दा के त्यो निभ्दछ र त्यसैले छोरोको जोवन सापटी लिएर भोग भोग्दा आजित भएको ययातिको मुखबाट निस्क्यो–

न जातु कामकामानामुपभोगेन शाम्यति ।
हविषा कृष्णवर्त्मेव भूव एवाभिवर्धते ।।

जब यी भोगले कामानल शान्त हुँदैन अनि सबै कामसाधनका वस्तु हटाएर विषजन्य सुखबाट छुटकारा लिई वितृष्ण भएमा स्वस्वरूपको अनुभूति हुँदा परमानन्दमा प्राप्त हुन्छ । यसमा श्रुति प्रमाण छ–"ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" भन्ने । हामीले दुःख जुन अध्यासबाट खडा गरेका छौं । भ्रान्तिले जुन हामीलाई दुःखित पारेको छ त्यो पनि पनि आत्मज्ञानद्वारा हट्तछ भन्ने बारेमा पनि श्रुति प्रमाण छ– "तरति शोकमात्मवित् ।" हामी परमानन्द प्राप्त गर्छौं र शोकबाट त्राण पाउँछौं । मोक्षमा यस खालको मोक्ष मान्ने वेदान्तको आफ्नो मौलिक वैशिष्ट्य छ अद्वैतवादमा । सातौं आसमानमा उड्दै जाने लोकान्तरप्राप्ति हाम्रो मोक्षको रूप होइन ।

अथवा दिव्य विषयानुभवजन्य आनन्द पनि हामीले मानेको मोक्ष होइन । यी दुवै थरीका मोक्ष त बनोटी भए यस्ता कृतक मोक्ष अनित्य हुन्छन् । मुक्तलाई फेरि भवसागरमा उतार्ने काम गर्नु हुन्न । मोक्ष नित्य हुनाले जन्य सुखलाई मोक्ष भन्न मिल्दैन पनि ।

वेदान्तीका मतमा आनन्दप्राप्ति र अनर्थनिवृत्ति मोक्षमा हुन्छन् भनियो । तर ती सादि भए तुल्यदोष अनादि भए मोक्षको उद्देश्य लिएर श्रवणादिमा प्रवृत्ति हुनुपरेन नि भन्ने शंका उब्जन्छ । यसको समाधान गर्दै भनिन्छ– ब्रह्म-स्वरूप सिद्धै छ मोक्षलाई असिद्धत्व भ्रमले त्यसको साधनमा प्रवृत्त भएको हो । डोरीलाई सर्प सम्झेर लट्ठी उठाएको जँ त भयो नि । अनर्थको निवृत्ति पनि अधिष्ठानभूत ब्रह्मस्वरूपताले सिद्ध हुन सक्ने नै भयो ।

लोकमा पनि प्राप्तप्राप्ति र परिहृतपरिहारको प्रयोजन देखिएको छ । कमरमा सांचोको झुत्ता राखेर बिर्सी धुइँ धुइँ सांचो खोजेकालाई साँचो कमरमै त छ नि भनेर अर्कोले भन्दिएमा त्यस्तै कलम कठालोमा सिउरेर बिर्सी सर्वतिर खोज्नेलाई तिम्रै कठालोमा त छ नि भन्दिदा नपाएको कुरा पाएझैं हुन्छ र राती डोरी गोडामा बेरिंदा सर्प भनी गोडा ठटाउने व्यक्तिलाई उसको भयत्रास देखेर सर्प होइन भन्दा परिहृत-परिहार भएको पनि त देखिन्छ । त्यसैले सिद्ध भएको प्राप्त नै छ तर मायाभ्रमले आफूलाई दु:खी ठानेकोमा आनन्दप्राप्ति प्राप्तप्राप्ति र दु:खनिवृत्तिरूप अनर्थ परिहृतपरिहार भन्ने ठान्नुपर्छ । हाम्रो मोक्षको रूप यही हो ।

त्यो मोक्षलाई हामीहरू ज्ञानबाटै मात्र सिद्ध हुने ठान्दछौं । अज्ञानलाई हटाउन ज्ञान मात्रै समर्थ छ । अज्ञानभन्दा ठूलो अनर्थ गर्ने जीवलाई कुनै कुरो छैन । हाम्रो बुद्धिमा सत्यज्ञान प्रस्फुरण होस् । हाम्रो पुकारा नै यस्तो छ– "धियो यो न: प्रचोदयात् ।" हामीलाई अज्ञानबाट भएको रज्जुमा सर्पभ्रम के लट्ठी ठटाएर भाग्दछ र अहं त्यो हट्तैन आखिर "नायं सर्प:" भन्ने ज्ञान हामीलाई हुनुपर्छ अनि त्यो हट्छ जुन सर्पजन्य भयत्रास छ । त्यही प्रमाणित तथ्यलाई इङ्गित गरेर श्रुतिले भन्यो– "तमेव विदित्वा अतिमृत्युमेति नान्य: पन्था विद्यतेऽय-नाय" । त्यसलाई नै जानेर अतिमृत्यु हट्तछ छुटकारा पाउन अर्को बाटो छैन । त्यो ज्ञानको विषय ब्रह्म र आत्माको ऐक्य हो । "अभयं वै जनक प्राप्तोऽसि" हे जनक ! तिमी अभय (ब्रह्म) मा प्राप्त भयौ । "तदात्मानमेव वेदाऽहं ब्रह्मास्मि" त्यो आफू-लाई नै म ब्रह्म हुँ यस्तो हुँ भन्ने ठान्दछ । स्मृतिले पनि यही कुरा दोहऱ्याउँछ ।

नारद– तत्त्वमस्यादिवाक्योत्थं ज्ञानं मोक्षस्य साधनम् ।
छाया– तत्त्वमस्यादि वाक्यैको ज्ञानै हो मोक्षसाधन ।

यो ज्ञान अपरोक्ष छ। अपरोक्ष भ्रमलाई हटाउन परोक्ष ज्ञान अनुपयोगी हुन्छ। प्रत्यक्ष कुरालाई प्रत्यक्ष भएकै ज्ञानलाई नै साधन मान्नु न्यायसंगत पनि हुन्छ। त्यो ब्रह्मात्मैक्य अपरोक्ष ज्ञान तत्त्वमसि आदि महावाक्यबाट भएको भनेर कसैले भने। कसैले भने मनन निदिध्यासन संस्कृत अन्तःकरणबाटै सो ज्ञान भएको भनेर माने।

वाक्यबाट हुने ज्ञान सदा सर्वदा परोक्ष नै हुन्छ। नदीको तटमा पांच फल छ भनेर कसैले भन्दा त्यस ज्ञान प्रत्यक्ष भएको भए त पाँच ओटा फल उसको अपरोक्ष हुनुपर्दथ्यो। तर, त्यहाँ कुनै अपरोक्ष ज्ञान नभई आप्त वाक्य भएकोले नदी किनार जान्छ र पांच ओटा फल प्राप्त गर्छ। लोकमा यही देखिएको छ। यसरी महावाक्यजन्य ज्ञान अपरोक्ष हुन्छ भन्ने विवरणकार श्री पद्मपादाचार्यको मतमा अस्वारस्य देखाउनेहरूलाई उनको भनाइ सम्झाइदिन्छौं। पद्मपादाचार्यको मत के हो भने– ज्ञानको परोक्षत्व र अपरोक्षत्व हुनामा खालि अन्तःकरण र इन्द्रिय नै निवन्धन छैनन्। किन्तु प्रमेय विषय सन्निहित भएमा नै ज्ञानगत प्रत्यक्षत्व निर्भर हुन्छ। ज्ञेय विषयको सान्निध्य भएमा वाहिर निस्केको अन्तःकरणवृत्तिद्वारा उसका साथ सम्बन्ध हुँदा वृत्तिचैतन्य औ विषयचैतन्य दुइटै एक भएर विषयको प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ। "तत्त्वमसि" वाक्यबाट हुने शब्दज्ञानको विषय जो ब्रह्म, त्यो प्रमातृचैतन्यभन्दा अभिन्न हुनाको कारणले सदा नै सन्निहित छ। यस कारण शब्दबाट हुने ज्ञानलाई अपरोक्ष (प्रत्यक्ष) मान्नामा कुनै आपत्ति आइपर्दैन। यहाँ प्रमाणरूपमा प्रतर्दनाधिकरण प्रस्तुत गर्न सकिन्छ–

दिवोदासका सन्तान प्रतर्दन इन्द्रलोक गए। त्यहाँ इन्द्रबाट उनले एक वर लिए। प्रतर्दनले भने-- मनुष्यको लागि जुन अत्यन्त हितकर छ त्यही वर म पाऊँ। अनि इन्द्रले ब्रह्मज्ञान बताए। इन्द्रले भनेको वाक्य यो हो– "प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा तं मामायुरमृतमुपास्व।" यस वाक्यमा प्राण भनी ब्रह्मलाई लिनुपर्छ। यहाँ प्राण वायुलाई लिएर भनेको होइन। अनि मलाई उपासना गर भनी बताउने इन्द्रको उपासना नभई ब्रह्मोपासनालाई बुझाउँछ। यसो भन्नलाई ब्रह्म र आत्माको तादात्म्य सम्झेर मात्र काम चल्छ। यसै सन्दर्भमा हामी "शास्त्रदृष्टचा तूपदेशो वामदेववत्" (ब्रह्मसूत्र १-१ ३१) लाई हामी अघि सार्न सक्छौं।

वामदेवले गर्भमा छँदै म मनु भएँ सूर्य थिएँ यस प्रकार प्रत्यक्ष ज्ञान गरेका थिए। त्यसै गरी इन्द्र पनि शास्त्रीय दृष्टिले अर्थात् शास्त्रबाट उपलब्ध भएको दृष्टिले आफू र ब्रह्ममा अद्वैतभाव प्रतिपादन गर्दछन्। यसो हुँदा तत्त्वमस्यादि महा-वाक्यबाट हुने 'अहं ब्रह्माऽस्मि' यो ज्ञान अपरोक्ष नै हो। त्यसैले त प्रत्यक्षवाची दृष्टि शब्दलाई शास्त्रदृष्टया शब्दले सूत्रकार प्रयोगमा ल्याउँछन्।

अर्का आचार्य छन् भामतीकार वाचस्पति मिश्र। उनको आशय छ– करण विशेष निबन्धनलाई नै ज्ञानहरूको प्रत्यक्षत्वमा आश्रित मान्नुपर्छ। अर्थात् ज्ञानको प्रत्यक्षत्व इन्द्रियगत विशेषतामै निर्भर छ, विषयविशेषमा होइन। कुनै सूक्ष्म पदार्थको प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्षज्ञान क्रमशः पटुकरण या अपटुकरणमा रहेको व्यवहार देखिन्छ। कोही मानिस सियोको प्वालमा धागो छिराउन सक्तछन् भने कोही सियो पनि देख्तैनन्। यसमा आँखाको नै मुख्य स्थान रहेको हुन्छ। नबिग्रेका दृष्टिले जति सूक्ष्म वस्तु परीक्षण गर्छ बिग्रेका आँखाले त्यति रेखदेख गर्न सक्तैन। यसरी ज्ञानको अपरोक्षत्वमा पनि इन्द्रियजन्यत्व नै प्रयोजक हेतु हुन्छ। यसो हुँदा वाक्यबाट अपरोक्ष ज्ञान हुन्छ भन्ने कुरो निराधार हो। ब्रह्म-साक्षात्कार गर्नामा मनननिदिध्यासनद्वारा संस्कृत मन नै करण हुन्छ। हाम्रो पक्षमा पनि श्रुति छ– "मनसैवानुद्रष्टव्यम्" भन्ने। मनले नै यसलाई दर्शन गर्नुपर्छ भन्ने कुरामा "मनसा न मनुते" भन्ने वाक्य बाधक हुन्छ कि भन्ने उपशङ्का गर्नुपर्दैन। किनभने मनबाट अगम्य छ भनेको त असंस्कृत मनलाई लिएर भनेको हो।

यसो भन्दा "तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि" अर्थात् उपनिषद्बाट गम्य पुरुषको बारेमा म सोध्छु भन्दा अब त अन्तःकरणगम्य ब्रह्म भएमा उपनिषद्-गम्य भन्ने कुरासँग बाझ्यो नि भन्ने शङ्का उठ्न जान्छ भन्ने आशंका यस बारेमा गर्नुपर्दैन, किनभने– वेदबाट उत्पन्न भएको ज्ञानपछि नै हाम्रो मन ब्रह्मज्ञानका खातिर प्रवृत्त हुनाले वेदोपजीवित्व कहाँ हटेको छ र। कुनै पदार्थ, वेदवेगर अन्यप्रमाणगम्य भएमा पो वेदोपजीवित्व रहँदैन त। शास्त्रदृष्टि सूत्र पनि यहाँ व्यर्थ हुँदैन। ब्रह्मविषयक मानसिक प्रत्यक्ष शास्त्र प्रयुक्त नै त हो नि। यसमा कल्पतरुले भनेको छ–

अपि संराधने सूत्राच्छास्त्रार्थध्यानजा प्रमा।

शास्त्रदृष्टिस्तु ...

"अपि संराधने" भन्ने सूत्रमा श्रुतिलाई प्रत्यक्ष र स्मृतिलाई अनुमान संज्ञा दिएको छ। श्रुति स्मृतिबाट हुने ज्ञानलाई शास्त्रदृष्टि भनिन्छ– यो वाचस्पति मिश्रको मत छ।

ब्रह्मज्ञानका निम्ति कारण कर्म भएन भन्ने पक्षमा पनि कर्म त्याज्यै हुँदैन। कर्मानुष्ठान नगरी पाप क्षय हुँदैन। कल्मषयुक्त अन्तःकरणबाट ज्ञानोदय पनि हुँदैन। परम्पराले कर्म पनि यहाँ विनियुक्त छ। श्रुति पनि यस अंशमा हामी-लाई साथ दिन्छ– "तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तप-साऽनाशकेन।" अर्थ– वेदानुवचन (वेदाध्ययन) यज्ञ, दान, तप आदिले ब्राह्मण-हरू त्यो आत्मालाई जान्ने इच्छा गर्छन्। कर्मले कषाय (राग द्वेषादि) पाचन भएपछि ज्ञानको प्रवृत्ति हुन्छ भन्ने कुरा तलको स्मृतिले अरु स्पष्ट पार्छ–

"कषाये कर्मभिः पक्वे ततो ज्ञानं प्रवर्तते।" आजभोलि व्यावहारिक अनेक जन्जालमा घुमफेर गर्ने र प्रपञ्चमा लागेका मानिसहरू कर्म गर्नुपर्दैन खालि ज्ञानले नै मोक्ष हुन्छ भनी समाजलाई कर्मबाट हटाई नित्यकर्म समेत गर्नु-पर्दैन भन्दछन्। यो तिनीहरूको भ्रम हो। यज्ञ, दान, तप यी त मनुष्यलाई पवित्र गर्ने कुरा हुन्। पाप क्षय गर्ने साधन हुन्।

ज्ञानको साधनमा श्रवण मनन निदिध्यासनलाई मानिएको छ। मैत्रेयीलाई भगवान् याज्ञवल्क्यले "आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति" भन्ने प्रमाणित गर्दै "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" यसलाई उद्देश्य मानी "श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" भन्ने श्रवण मनन निदिध्यासनलाई विधान गरेको पाइन्छ।

हाम्रो विचारस्वतन्त्रतामा कुनै प्रतिबन्ध छैन जेले गर्दा हाम्रो उत्कर्ष संसारमा भएको छ। सुन गुन ठम्याऊ। आँखा चिम्लेर हाम्रो कुरा मान भनेको भए यो दर्शनशास्त्रको सिद्धान्तमै पहिरो जान्थ्यो।

"यस्तर्केणाऽनुसंधत्ते स धर्मं वेद नेतरः" जो तर्कले अनुसन्धान गर्छ त्यल्ले धर्मलाई जान्दछ यसभन्दा इतर व्यक्तिले धर्म जान्दैन भनी कसले धर्मका बारे-मा यति वैज्ञानिक सन्देश ललकारेर भन्न सकेको छ। उपनिषद्मा हामी "सदेव

सौम्य आसीत्, असदेव आत्मैव" भन्ने विभिन्न पक्ष पाउँछौं । "जहाँ अस्तीत्येके, नायमस्तीति चैके" अर्थात् केही छ भने एक थरीले र अस्तित्ववादी कहलिएर आस्तिक भए । नास्ति = छैन भनी पुनर्जन्मादि र ईश्वरको अस्तित्वलाई हाँक दिएर छैन भने ती नास्तित्ववादी नास्तिक भए । मुख्य दर्शनमा वेददेखि चलिआएको वाद दुइ छन् – आस्तिकवाद र नास्तिकवाद । आज पनि यिनै दुइ वादको विश्वमा स्थान देखिन्छ । हुनत पाणिनिको सूत्र "अस्ति नास्ति दृष्टं मतं" यसअनुसार "अस्ति परलोकमिति मतिर्यस्य स आस्तिकः" र "नास्ति परलोकमिति मतिर्यस्य स नास्तिकः" शब्द बन्दछ । यस निरुक्तिअनुसार बनेको आस्तिक शब्दले चार्वाक बाहेक सबै बौद्ध जैन इशाईहरू सबै आस्तिक हुन्छन् । "भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः" भनेर भन्ने त भौतिकवादी, चैतन्यलाई रासायनिक क्रियाबाट उत्पन्न भएको मान्ने लौकायतिक दर्शन मात्र छ । हामीले बौद्ध जैनलाई नास्तिक भनेको त "नास्तिको वेदनिन्दकः" भन्ने परिभाषालाई स्वीकारेर मात्र हो । बौद्धले पनि अन्धविश्वासमूलक धर्मलाई नमानी धर्म पनि संघ स्वीकृत गराए । उनले पनि भनेको पाइन्छ ।

तापाच्छेदाच्च निकषात्सुवर्णमिव पण्डितैः ।
परीक्ष्य भिक्षवो ग्राह्यं मद्वचो न तु गौरवात् ॥

जसरी सुवर्ण पोली काटी कसीमा घोटेर विद्वान्हरूले परीक्षा गरीकनै लिन्छन् । हे भिक्षुहरूहो ! मेरा कुरा पनि त्यसै गरी परीक्षा गरेर नै लेओ मेरो अन्ध श्रद्धा र गौरव ठानी लिनुपर्दैन । यसमा पनि तर्कले अनुसन्धान गरी लिने परम्परा कायम भएको देखिन्छ । उपनिषत्मा भनेको श्रवणपछिको मनन र निदिध्यासनकै यी परम्परा पछि विकसित भएको हो । हाम्रो दर्शनमा ईश्वरको अस्तित्वमा नै शङ्का गरेर अनुमानले सिद्ध गर्ने र ईश्वरनास्तित्व प्रतिपादन गर्ने दुइ धारा छन् । यसरी विचार गर्दा श्रवण मनन निदिध्यासन यी अनुसन्धानात्मक निर्णयका निम्ति आवश्यक ठहरिन्छन् ।

त्यसमध्ये श्रवण भनेको वेदान्तको अद्वितीय ब्रह्ममा तात्पर्य अवधारण गर्ने मानसी क्रिया हो । वेदान्तको तात्पर्य नै अद्वितीय प्रतिपादन गर्नु भन्ने निश्चयमा पुग्ने मानसी क्रियालाई यस शास्त्रका प्रसंगमा श्रवण भनिन्छ । खालि सुन्नु मात्र श्रवण होइन, वेदान्तको तात्पर्य नै अद्वैत ब्रह्म हो भन्ने निश्चय गर्ने मनको प्रवृत्ति-

लाई संझनुपर्छ । शब्दबाट निर्णीत गरिएको अर्थमा अर्थात् श्रुतिले प्रतिपादित अद्वितीय ब्रह्मरूप तत्त्वमा अरू प्रमाणहरूले विरोधी शङ्का उपशङ्का उठेकोमा त्यसको निराकरण गर्ने अनुकूल तर्कात्मक ज्ञानलाई जन्माउने मानस व्यापारको नाम मनन हुन्छ । यसले तर्कले अनुसन्धान गर्ने वृत्तिलाई मुख्यत्व दिएको छ । अरूको कुरा नसुनी खालि सबै आफ्नै ठीक भन्नेहरूले तत्त्वज्ञान गर्न सक्दैनन् । तत्त्वबोध वादविवाद गरेर नै प्राप्त हुन्छ । जति अशिक्षित छन् र आफ्नो धर्म कर्म सभ्यता संस्कृतिहरूको राम्ररी अनुसन्धान गर्दैनन् तिनीहरू नै अन्य धर्ममा शरण पर्न गएका देखिएका छन् । मुख्य कुरा मनन गर्न प्रवृत्ति भएपछि अन्ध जाड्य हट्तछ अन्ध जाड्य, हाम्रो धर्म कर्म ज्ञानविज्ञानको बाधक हुन्छ । श्रद्धाभक्तिपूर्वक गरिएको अनुसन्धान नै ज्ञान, विज्ञान, धर्म, कर्ममा साधक हुन्छ । अनादि दुर्वासनाले विषयतर्फ खिच्तै लगेको चित्तलाई ती विषयबाट हटाई आत्मविषयमा स्थिर पार्ने अनुकूल मनको व्यापारलाई निदिध्यासन भनिन्छ ।

श्रवण, मनन र निदिध्यासनमा पनि ब्रह्मसाक्षात्कारमा चाहिं साक्षात् कारण निदिध्यासन नै हुन्छ । श्रुतिले पनि भनेको छ– "ते ध्यानयोगानुगता अपश्यन् देवात्मशक्तिं स्वगुणैर्निगूढाम्" अर्थः– तिनीहरूले ध्यानयोगले आफ्नो गुणद्वारा गूढ भएको देवात्मशक्तिलाई देखे । निदिध्यासनको कारण मनन हो । मनन नगरी विषय-वस्तुमा दृढता हुँदैन त्यो नभएदेखि निदिध्यासन गर्नु पनि व्यर्थ हुन जान्छ । मननका खातिर श्रवणलाई हेतु मान्नुपर्छ । श्रवण नै नभएमा तात्पर्य नै अनिश्चय हुनाले शाब्दज्ञान हुन सक्दैन । जब शाब्दज्ञान हुँदैन अनि श्रुतार्थविषयक युक्तत्व अयुक्तत्व निश्चायक मनन हुने कसरी ? यसरी विचार गर्दा मुख्य कारण निदिध्यासन, त्यसको सहयोगी मनन र त्यसलाई सहायता गर्ने श्रवण भई कुनै साक्षात् र कुनै परम्पराले कारण भएका छन् भन्ने श्री वाचस्पति मिश्रको भनाइ छ ।

विवरणकार श्री पद्मपादाचार्य भने यी तीनमा श्रवणलाई प्राधान्य दिन्छन् । श्रवणभन्दा पछि मात्र हुने मनन निदिध्यासन ब्रह्मदर्शनका लागि अङ्ग बनी उपकारक छन् समीपस्थ भएर ।

पूर्व मीमांसा र उत्तर मीमांसा, न्यायवैशेषिक झैं या सांख्ययोग झैं परस्परका सिद्धान्तमा आएका भिन्नता छाडेर धेरै अंशमा सामञ्जस्य राख्तछन् । पूर्व मीमांसामा कुनै कर्म मुख्य हुन्छ भने कुनै शेष हुन्छ यहाँ शेष भनेको परार्थ हो अर्थात् गौण । मुख्य एक हुन्छ अर्को हुन्छन अङ्गहरू । वेदान्तमा हामीले श्रवणका अङ्ग मनन

निदिध्यासन भनेको मीमांसाले भनेको जैमिनिको न्यायसूत्रको तृतीयाध्यायमा उल्लेख गरेको शेष लक्षण भने यहाँ घटित हुँदैन । अर्थात् भनेको के भने मनन निदिध्यासन समीपस्थ भई श्रवणका अङ्ग हुन्छन् तर "शेषः परार्थत्वात्" भन्ने जैमिनिको सूत्रका सन्दर्भमा रहेको अङ्गत्व यहाँ छैन ।

मीमांसाका प्रमाणमा मुख्य र अङ्ग प्रतिपादन गरेको सूत्रलाई उल्लेख गरौं पहिले । "श्रुतिलिंगवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानां पारदौर्बल्यमर्थविप्रकर्षात्" (मी. सू. ३–३–१४) यस सूत्रको तात्पर्य के भने श्रुति, लिङ्ग, वाक्य, प्रकरण, स्थान र समाख्यामा पछिल्ला दुर्बल हुन्छन् अर्थ टाढा हुँदै जाने हुँदा । श्रुतिले भन्यो तुरुन्त भइगो, लिङ्गले भन्दा श्रुतिको अपेक्षा राखेको हुन्छ श्रुतिभन्दा लिङ्ग एक तह तल पर्छ । वाक्य सीधा श्रुतिसँग सम्बन्ध कायम गर्न पाउँदैन र उसले लिङ्गको सहारा लिनुपर्छ, त्यसो हुँदा लिङ्गभन्दा वाक्य श्रुतिभन्दा दुइ तहले तल खस्छ । प्रकरणले वाक्य, वाक्यले लिङ्ग, लिङ्गले श्रुतिको सहारा लिंदा झन् पछि पर्छ । स्थान त पाँचौं श्रेणीमा प्रमाण बन्न आउँछ । उसले परम्परालाई समाउनुपर्छ । यसरी प्रमाणमा अझ समाख्या सबभन्दा कान्छो हुन पुग्छ । उसले त स्थानसँगसम्म सम्बन्ध कायम गर्न सक्तछ । श्रुतिले साक्षात् विधान गर्दा समाख्या स्थान, प्रकरण, वाक्य, लिङ्ग हुँदै श्रुतिसम्म पुगुन्जेल काम तमाम भइसकेको हुन्छ र कमजोर हुन पुग्छ अर्थको विप्रकर्षले गर्दा ।

जस्तै– "व्रीहिभिर्यजेत, दध्ना जुहोति" यहाँ धानले यज्ञ गर, दहीले हवन गर भनेर श्रुतिले तोकेको छ यस्तालाई श्रुतिप्रमाण भनिन्छ । "बर्हिदेवसदनं दामि हे कुश" देवताका आसनका लागि तिमीलाई काट्तछु यस मन्त्रले कुश काट्दा बुझाइएका कुराबाट देवता बसिने ठाउँमा बिछ्याइने काम पनि बुझिन्छ यस्तालाई लिङ्ग भनिन्छ । अर्को ठाउँमा पढिएको प्रवर्ग्यको "अग्निष्टोमे प्रवृणक्ति" वाक्यले त्यो प्रवर्ग्य अग्निष्टोममा उपयुक्त गरिन्छ यस्तालाई वाक्यप्रमाण भनिएको छ । "दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत" यस वाक्यले ज्ञात हुने फलको साधनभूत दर्श-पूर्णमासप्रकरणमा प्रयाजादि याग पढिएकाले प्रकरणबाट प्रयाज अनुयाज अङ्ग भएका छन् । समानदेशतारूप स्थान र समाख्या (यौगिक शब्द) पनि प्रमाणमा आउँछन् । यी छ नै किसिमबाट हुने अङ्गत्व मनन र निदिध्यासनमा छैन त्यसो हुँदा मीमांसाको अंगलक्षण चाहिं वेदान्तमा लागू हुँदैन यस अंशमा ।

जस्तो घट बनाउँदा मृत्पिण्ड प्रधान कारण र चक्रचीवरादि सहकारिकारण

हुन्छन् । त्यस्तै श्रवण मनन निदिध्यासनमा पनि प्रधान कारणता र सहकारिकारणता मात्र रहेको हुन्छ ।

वेदान्तपरिभाषा लेख्नेले विवरणाचार्यलाई नै अँगालेकाले श्रवणलाई मुख्य मान्ने कुराकै बढी समर्थन गरेको पाइन्छ । शक्ति एवं तात्पर्यद्वारा विशिष्ट शब्दाज्ञान प्रमेय अर्थात् ब्रह्मात्मैक्यरूप वाक्यार्थ ज्ञानमा साक्षात् कारण हुन्छ । प्रमाण प्रमेयको ज्ञानमा साक्षात् कारण हुन्छ । मनन निदिध्यासन चित्तको स्वच्छ संस्कारबाट निष्पन्न ब्रह्मैकाग्रवृत्ति गराएर नै ब्रह्मानुभवमा कारण हुन्छ । साक्षात् कारणभूत शक्ति एवं तात्पर्यविशिष्ट शब्दज्ञानमा साक्षात् कारण हुने श्रवण मुख्य र त्यस्तो साक्षात् कारण नभई परम्पराले कारण हुने मनन र निदिध्यासन चाहिं अङ्ग मानिन्छ ।

यहाँ वाचस्पति र पद्मपादले अन्तःकरण र शब्दलाई अपरोक्षज्ञानमा कारण मान्ने जुन अगाडि कुरा गरियो त्यसैबाट नै निदिध्यासन र श्रवणलाई मुख्य रूप दिने छनक देखिइसकेको छ । यसमा आ आफ्ना परम्परामा शिष्यप्रशिष्यहरूले टीकाटिप्पणी गरेका छन् । शुद्ध अन्तःकरणबाट भए पनि शब्दबाटै भए पनि प्राप्त हुने चिद्घनानन्दमा कुनै विवाद छैन जुन मोक्षको परमानन्दप्राप्तिमा दुवैको ऐकमत्य नै छ ।

जसलाई जुन फलको चाहना हुन्छ त्यसलाई त्यही बाटो देखाइदिनुपर्छ, काशी जाने कुतीको बाटो गर्न हुँदैन । आज विग्रेको जमानाले हाम्रा प्रवृत्तिलाई नै दोषयुक्त पारिदिएको छ । हामीले पुरुषार्थ धर्म अर्थ काम मोक्ष भनी चतुर्वर्गलाई मानेका छौं । धर्मको जिज्ञासुले धर्मसूत्रको अध्ययन नगरी अर्थशास्त्र पढेर हुँदैन । कामशास्त्र पढे पो कामुक प्रवृत्ति सफल होला नत्र पछुताउनु बाहेक के हुन्छ र । हामी प्रतिष्ठाको लागि आफ्नो जीवन सुखपूर्वक बिताएर धनोपार्जन गर्नको खातिर मोक्षशास्त्र पढ्छौं र प्रवचन गर्छौं । यसले गरेको अनर्थ समाजले भोग्नुपर्छ । धर्मको जिज्ञासुले धर्मशास्त्र पढ्नुपर्नेमा सजिलो ठानी पास हुन भनेर धर्मशास्त्र पढ्दछ उसको हृदयमा धर्ममाथि न त आस्था छ न त श्रद्धा छ कुकर्मरत र भक्ष्याभक्ष्यमा निरत नहुने व्यक्तिवृत्तिको अभिलाषा राखी धर्मशास्त्र पढ्छ त्यसैले त्यसलाई पछितो हुन्छ । अर्थशास्त्र पढेर कामप्रवृत्तिमा निरत भई अर्थको दुरुपयोग गर्नेले अध्येतव्य भएको छ अर्थशास्त्र । यसले राष्ट्रको आर्थिक विकास गर्न कसरी सघाउ पुऱ्याउला र । कामशास्त्र त अध्ययन गर्न भन्न पनि हुँदैन । जति व्यभिचारी दुराचारी वेश्यागामी या वृषलीपति भए पनि समाजलाई ठग्न धर्मध्वजी र भगवद्

भक्त बनेर हिड्नुपर्छ । कामशास्त्र पढेमा पनि ज्ञानले कुनै खराब गर्दैन । ज्ञानभन्दा चोखो चीज छैन जान्नु खराब होइन । जानेर विवेक गर्नुपर्छ त्यो गर्ने र नगर्ने ज्ञान हुनु सर्वश्रेष्ठ कुरो हो । इच्छाले अनि नैतिकतामा प्रभाव पार्दछ । क्रियामा परिणत भएपछि अनि फलले उसलाई असल खराब भोग गराउँछ । आज तरुनी भेला भएको ठाउँ देखेर व्यभिचारी मठमा ज्ञानगुन सुन्न जान्छ । त्यहाँ अनि वेदान्तको वासा फुक्त-छ । त्यसले काशी जाने कुतीको बाटो झैं हुन्छ ।

मुमुक्षुलाई नै श्रवणादिमा अधिकार छ । याम्य कर्ममा फलकामको आधि-कारिकता रहन्छ । नित्य औ अनित्य वस्तुको विवेक यस लोक र परलोकमा प्राप्त गर्न सकिने फलभोगमा विरक्ति, शम, दम, उपरति, तितिक्षा, समाधान तथा श्रद्धा आदिमा विनियोग हुन्छ मुमुक्षामा अर्थात् मोक्षको चाहनामा । यस्ता भएकालाई हामी मुमुक्षु भन्दछौं तिनीहरूले यस मार्गमा लागेर श्रवण मननमा सफलता प्राप्त गर्न सक्तछन् । अर्थबर्थ नबुझेर मनपरि पल्ह्याएर हिड्ने फागुका बालक झैं कलिका वेदान्ती हुन्छन् ।

अन्तर् इन्द्रियलाई निग्रह गर्नु शम हो र बहिर् इन्द्रिय निग्रह गर्नु चाहिं दम हो । आन्तर अथवा बाह्य इन्द्रियको अन्यविषयमा वृत्तिको उदय हुनुलाई विक्षेप भनिन्छ त्यस्तो विक्षेप नहुनुलाई उपरति भनिन्छ । शीतोष्ण, सुखदु:ख, मानापमान आदि द्वन्द्व सहनु तितिक्षा हो । चित्तको एकाग्रतालाई समाधान भनिन्छ गुरुवाक्य र वेदान्तवाक्यमा गरिने विश्वासलाई श्रद्धा भनिएको छ । यी साधन सम्पत्ति आफूमा पैदा गरेर मुमुक्षुले ब्रह्मजिज्ञासा गरिन्छ ।

यसमा कसैले संन्यास नलिई अधिकार छैन भने कसैले भने गृहस्थ पनि अधिकारी हुन्छ भनेर । यहाँ सन्यासी भई गेरुवा लगाउँदैमा र गृहस्थ बनी सर्वस्व हुरेल्दैमा ज्ञानी होइने होइन । जनक राजा पनि विदेहमुक्त थिए त्यहाँ राजकाजले कुनै व्यवधान ल्याएको थिएन ।

आजभोलि सगुणोपासनामा पनि अयुक्त चाहिं ब्रह्मज्ञानी भई नैष्कर्म्यको प्रचार गर्दछ । त्यसो होइन सगुणोपासना पनि चित्तको एकाग्रतामा ठूलो सहायक हुन्छ चित्तैकाग्र्यद्वारा निर्विशेष ब्रह्मसाक्षात्क्षार गर्न त्यो पनि कारण हुन्छ भनी मानिएको छ । यसमा मेरो अडकल होइन भनेको पनि पाइन्छ । जस्तै–

निर्विशेषं परं ब्रह्म साक्षात्कर्तुमनीश्वराः ।

ये मन्दास्तेऽनुकम्प्यन्ते सविशेषनिरूपणैः।।
वशीकृते मनस्येषां सगुणब्रह्मशीलनात् ।
तदेवाविर्भवेत्साक्षादपेतोपाधिकल्पनम् ।।

—कल्पतरु

निर्विशेष ब्रह्म साक्षात्कार गर्न जो असमर्थ छ। ती मन्द बुद्धि भएकाको लागि श्रुतिले सगुणोपासनाद्वारा तिनीहरूको उद्धार गरेको छ । सगुण ब्रह्मको अभ्यासद्वारा चित्त वशमा भएपछि उपाधिकल्पनाले रहित त्यही निर्विशेष ब्रह्म साक्षात् प्रकट हुन्छ ।

तातै खाऊँ जल्दी मरौं भन्ने हडबडी गर्ने कुरा छैन । आफूले गर्दै जानुपर्छ यस जन्ममा नसकिए अर्को जन्ममा पूरा हुनेछ । हामी पुनर्जन्मवादी आस्थावान् आस्तिक हौं । सगुण ब्रह्मोपासक अर्चिरादि मार्गबाट ब्रह्मलोकमा जान्छन् ब्रह्मसभाश्रवणादि गरी तत्त्वसाक्षात्कार हुन्छ । अनि ब्रह्माजीकै साथ मोक्ष प्राप्त गर्दछन् ।

खालि कर्म मात्र गर्नेहरू धूमादिमार्गबाट पितृलोकमा गई कर्मफल उपभोग गरी कर्मक्षय भएपछि आफूले गरेका सुकर्म दुष्कर्मअनुसार फेरि जन्म लिन्छन् । रमणीय आचरण भए रमणीय योनिमा खराब आचरण भए खराब जुनीमा प्राप्त हुन्छन् । प्रतिविद्ध कर्म गर्नेहरू रौरवादि नरकहरूमा पापअनुसारको वेदना भोग्दछन् । अनि सुंगुर आदि तिर्यग् योनि या स्थावर आदिमा उत्पन्न हुन्छन् ।

निर्गुण ब्रह्मसाक्षात्कार गर्नेहरू चाहिं लोकान्तरमा जाँदैनन् । श्रुतिले भनेको पाइन्छ "न तस्य प्राणाः उत्क्रामन्ति" त्यसको प्राण उत्क्रमण गर्दैनन् । प्रारब्धकर्मक्षय नहुन्जेल सुखदुःख अनुभव गरेर अनि मुक्त हुन्छ । प्रारब्धकर्मको भोग नगरी क्षय हुँदैन । थालेको खर्चको फाँट फारक गर्नुपर्छ पर्छ । ज्ञानाग्निले सबै कर्म भस्म गर्छ भनेको पनि प्रारब्धदेखि अतिरिक्त कर्मलाई नै लिएर भनेको हो । कुनै वाक्यले कर्म भस्म हुन्छ भन्दछ र कुनै वाक्यले कर्म भोग्नैपर्छ भनेको फेला पर्छ तर यहाँ भोग्नुपर्छ भनेको प्रारब्धकर्मपरक र भस्म हुन्छ भनेको चाहिं सञ्चितकर्मपरक वाक्य हुन् भन्ने विवेचना गर्नुपर्छ ।

सञ्चितकर्म सुकृत र दुष्कृतका भेदले दुइ छन् जब ब्रह्मज्ञानी मुक्त हुन्छ अनि उसका सन्तानहरू दायविभाग गरी अंश लिन्छन् । मित्रहरूलाई पुण्य र उसका शत्रु हुनेहरूलाई भने पाप जुन सञ्चित कर्मका थिए ती प्राप्त हुन्छन् यसमा श्रुति-प्रमाण छ–

"तस्य पुत्रा दायमुपयन्ति सुहृदः साधुकृत्यां द्विषन्तः पापकृत्याम् ।"

ब्रह्मज्ञानबाट मूल अज्ञान हटेपछि त्यसको कार्य प्रारब्धकर्मको पनि निवृत्ति हुँदासाथ त ज्ञानको देह ढलिहाल्नुपर्छ । विदेहवादी भई सदेह मुक्त हुने कुरै छैन भन्ने कुराको शङ्का उठ्नु स्वाभाविक नै हो । तर जुन ज्ञान अप्रतिबद्धफलक हुन्छ अर्थात् मोक्षसाधक छ त्यही नै अज्ञाननिवर्तक हुन्छ । जबसम्म प्रारब्धकर्मरूप प्रतिबन्ध रहन्छ तबसम्म त्यो अज्ञानको निवृत्ति हुँदैन यो हामीले स्वीकारेको बिर्सन हुन्न ।

मूल अविद्या एक भएको हुनाले एउटा वसिष्ठलाई तत्त्वज्ञान हुँदासाथ उनी मुक्त भएमा सबै मुक्ति होजान् भन्ने बारेमा एक थरीले अर्को इष्टापत्ति मानेको पाइन्छ । यसमा अलि दहसत मान्ने थरीले अविद्यालाई नानात्व अङ्गीकार पनि गरेका छन् । कसैको भनाइमा अविद्या एक भए पनि अविद्या जीवभेदले ब्रह्मस्वरूपावरण-शक्ति रूपले नाना छन्। त्यसो भएपछि जसलाई ब्रह्मज्ञान हुन्छ त्यसकै ब्रह्मस्वरूप-लाई आवरणशक्तिविशिष्ट अविद्याको नाश हुन्छ । अर्कोको त्यो आवरणशक्तिविशिष्ट अविद्या नाश हुँदैन । यसो मानेमा एक जना मुक्त हुँदा सर्वमुक्तिको प्रसंग आइपर्दैन ।

यसै हुनाले यावदधिकार भन्ने अधिकरणमा जसलाई तत्त्वज्ञान हुन्छ प्रारब्ध-कर्म समाप्तिपछि विदेहकैवल्य हुन्छ भन्ने सिद्धान्त प्रतिपादित गरेको ठीक ठहर्छ । यही कुरालाई आचार्य वाचस्पतिले भनेका पनि छन्–

उपासनादिससिद्धितोषितेश्वरचोदितम् ।
अधिकारं समाप्यैते प्रविशन्ति परं पदम् ।।

उपासनादिको पूर्ण सिद्धिले सन्तुष्ट परमेश्वरद्वारा निर्दिष्ट अधिकारको समा-प्तिको पश्चात् ब्रह्मज्ञानी परमपदमा प्राप्त हुन्छन् ।

यो कुरा एकमुक्तिमा सर्वमुक्ति भन्ने पक्षमा मिल्न सक्तैन । अविद्या एक मानेर पनि आवरणशक्तिको भेद मानी जीवलाई मुक्तिको व्यवस्था मिलाउनुपर्छ । ब्रह्मज्ञानबाटै मोक्ष हुन्छ । त्यो मोक्ष अनर्थनिवृत्ति र निरतिशय ब्रह्मानन्दप्राप्ति हुन्छ । यही हाम्रो परम प्रयोजन हो । यही नै हाम्रो चरम पुरुषार्थ हो ।

समाप्त ।